THE MORAL ANIMAL

道德动物

[美]罗伯特·赖特（Robert Wright）◎著
周晓林◎译



中信出版社·CHINA CITIC PRESS

版权信息

书名:道德动物

作者:[美]罗伯特・赖特

译者:周晓林

ISBN:9787508638829

中信出版集团制作发行

前言

达尔文与我们

《物种起源》（*The Origin of Species*）几乎未曾提起过人类物种的起源问题。尽管如此，这本书已足以威胁《圣经》所讲述的人类起源了，即“人类优于动物的优越感”；不过就连查尔斯·达尔文本人也强调，这些对他自己来说并没有什么好处。在书稿最后一章的结尾处，他简短地表示，研究物种进化“为人类起源和发展历史提供了线索”。此外，在同一段落中，他也大胆地提出，“在遥远的未来”，心理学研究“将以新的基础为起点”。

在当时来看，这的确是够“遥远”的。1960年，在《物种起源》问世101年之后，历史学家约翰·格林（John C. Green）认为，“谈到人类独特的人性特征的起源，达尔文肯定会大失所望。因为除了在他的《人类起源》（*The Descent of Man*）中对此进行过理论性的阐释外，这方面研究至今几乎没什么进展。如果他听了牛津大学人类学实验室的J·S·维纳（J. S. Weiner）对这一研究的评价，他肯定会气得跳脚。维纳认为‘这一课题完全莫名其妙，人类在此方面毫无重大突破’。目前人们越来越趋向于认同人是一种文化传播动物。尽管如此，达尔文可能已经觉察到了一种类似于进化论出现之前的那种人类和其他动物有天壤之别的观念日渐抬头的趋势。”

格林提出此观点几年后，一场革命开始了。从963年到1974年，四个生物学家威廉·汉密尔顿（William Hamilton）、乔治·威廉（George William）、罗伯特·特里弗斯（Robert Trivers）和约翰

·梅纳德·史密斯（John Maynard Smith）提出了一系列想法，融合并提炼了自然选择理论。这些想法加深了进化生物学者乃至普通人对动物社会行为的见解。

起初，这些新想法与人类物种的关联非常模糊。生物学家对蚂蚁的自我牺牲哲学、鸟类求爱的隐藏逻辑把握十足，但对人类行为的看法，如果有，也只是凭空臆测的。即使在具有划时代意义的两本书——爱德华·威尔逊（E. O. Wilson）的《生物社会学》（*Sociobiology*，1975年）和理查德·道金斯（Richard Dawkins）的《自私的基因》（*The Selfish Gen*，1976年）——中总结和发表了新观点，但依然与人类没有太大关系。道金斯充分探讨了这个课题，而在575页的整本书中，威尔逊仅用了28页简单地赞同了现有的臆测观点。

自20世纪70年代始，人类的看法更加明确。一少部分学者将威尔逊所称的“新综合推理”融入到社会科学中，重新审视这些理论，并且这样做的学者数量在不断增加。这些学者将更完善的新达尔文主义理论用于人类物种中，以最新收集的数据验证其应用。虽然失败不可避免，但他们确实也已经取得了重大进步。虽然他们依然认为自己是处于劣势的少数（尽管私下他们可能以此为傲），但不可否认的是，他们的观点越来越为人们所重视。人类学、心理学和精神病学领域的知名期刊纷纷刊登出十年前新兴期刊认同达尔文观点的作者的文章。新的观点正在形成，虽然进展缓慢，但确定无疑。

这里所说的“观点”也仅仅是字面上的。新的达尔文综合理论就像量子物理或分子生物学一样，它是科学理论和事实的主要部分，也是看待日常生活的一种方式。一旦真正掌握（它比二者都更容易掌握），它将彻底改变一个人的社会观。

这个新观点所能解决的问题，包括从宇宙到灵魂的各个领域，与一切重要事物息息相关：浪漫、爱情、性（男人或女人真的适合一夫

一妻制吗？在什么情况下适合或不适合？）；友情和仇恨（办公室政治背后的进化逻辑是什么，或者延伸到更广泛的政治领域？）；自私、自我牺牲、内疚（为什么自然选择给我们带来了很大的内疚感——我们所谓的良心？它决定了“道德”行为吗？）；社会地位和攀附权贵（阶级在人类社会根深蒂固吗？）；男性和女性不同的友谊和野心诉求（我们是否都受制于自己的性别？）；种族主义、仇外情绪、战争（为什么我们能够轻而易举地排斥大的族群，而无一点同情心？）；欺骗、自我欺骗和无意识心理（理智的诚实是否可能？）；各种精神病理学（抑郁、焦虑或偏执妄想越来越“自然”，如果是这样，是否更容易被人接受？）；手足之间的爱与恨（为什么不能全是爱？）；父母对子女心理造成的巨大伤害（他们真正在乎的是谁的感受？）等等问题。

沉默的革命

新达尔文社会科学家们正在批判一项在本世纪占据主导地位的教条，这个观点就是：生物学并不重要，而独具可塑性的人类思维，加上独一无二的文化力量，已经使我们的行为与进化根源隔绝开来；人类的本性并未驱动着行为，而相反是行为驱动着我们的本性。现代社会学之父埃米尔·德克汉（Emile Durkheim）在世纪之交时写道：人性“仅仅是社会因素塑造并转化而成的不确定物质”。他说，历史表明，即便是因爱生妒、父亲对孩子之爱或孩子对父亲之爱等此类能够深切感受到的情感“也并不是人性中所固有的”。从这个观点来看，人的心智基本上是消极的——心智就像一个容器，随着一个人逐渐成熟，本土文化就会逐渐倾入；如果这个人的心智存在任何文化局限性，那这些局限性就会变得非常明显。人类学家罗伯特·罗伊（Robert Lowie）在1917年写道，“心理学的原理无法对文化现象作出解释，就如同万有引力无法对建筑风格作出解释一样。”即便心理

学家们可能会替人类的心智辩解一番，他们也不过是将人类心智描述为一张白纸。行为主义在本世纪的绝大多数时间里占据了心理学的主导地位，它在很大程度上是由人们习惯性去做那些能够获得回报的事，而不去做那些能够受到惩罚的事这一观点组成。因此，形式来源于无形的心智。1948年，伯尔赫斯·弗雷德里克·斯金纳（B. F. Skinner）在其乌托邦小说《瓦尔登湖II》（*Walden II*）中写道，嫉妒、猜忌及其他反社会冲动都会通过严格执行的、正面或负面的强化而得到消除。

这个人性观点——就像是一个几乎不存在也不重要的事物一样——被现代达尔文主义社会科学家们称为“标准的社会科学模型”。他们之中许多人在大学时就接触过这个课题，还有一些人在还没有开始研究这个课题之前就受其影响多年。在面对大量质疑时，他们也开始反抗。

目前，这个观点恰巧与托马斯·库恩（Thomas Kuhn）在其著名的《科学革命的结构》（*The Structure of Scientific Revolution*）一书中所提出的“典范转移”相吻合。一批年轻学者在对其前辈确立的世界观提出了挑战之后遭到了激烈的驳斥。但经过他们的不懈努力，他们的观点也得到了发展。然而，两代学者之间的冲突可能看似寻常，却也存在着一些特有的讽刺意味。

随着革命的进行，这些观点一开始并不显眼。许多革命者固执地拒绝以简单的单一名称自称，并希望通过这种行为独树一帜。这些观点曾有过一个名称，即“社会生物学”，这是威尔逊提出的一个恰当又有用的术语。但是，威尔逊的著作引起了轩然大波，激起了大量的恶意政治意图，并引发许多社会生物学题材的讽刺画，最终玷污了这个词。他所定义的该领域的多数从业者如今都避免使用这个标签。尽管他们受到大量紧密相关的教条的束缚，他们仍拥有许多名称：行为生态学家、达尔文主义人类学家、进化心理学家、进化精神病学家。

人们有时会问：社会生物学发生过什么事？答案是这一学科仍处于秘密状态，并正在逐渐侵蚀着正统学术派的基石。

这一革命的第二个讽刺意味与第一个相关联。这一新观点的许多特征，保守派们都不喜欢也不恐惧。事实上，这正是这一新观点的特征所在。从一开始，对社会生物学的打击就带有自我反省性——其反应主要针对所有与达尔文主义相关的书籍，而非威尔逊的著作。毕竟，将进化理论应用于人类事务的历史很长，也很黯淡。在世纪之交，这个观点与政治哲学交织在一起，形成了一个模糊的意识形态，即“社会达尔文主义”。它为种族主义者、法西斯主义者以及最无情的资本家们谋取了方便。与此同时，它还就行为的遗传基础产生了一些过于简单的观点——这些观点为政客们滥用达尔文主义提供了便利条件。结果显示，学者及外行们仍然继续坚持认为达尔文主义无论是智力还是意识形态均不成熟（有些人认为达尔文主义这个术语等同于社会达尔文主义）。因此，新达尔文主义范式给人们留下了许多错误印象。

隐形的协调性

例如，新达尔文主义常被误认为是社会分化的必要理论。在世纪之交，人类学家们偶尔会谈到那些与道德提升并不相关的“下等的野蛮人”。对于不严谨的观察者来说，这种态度似乎完全符合达尔文主义者的理论架构，甚至是随后诸如希特勒等“至上主义者”的学说。但是，如今的达尔文主义人类学家们在审视全世界的时候，却不太关注文化之间的表面差异，而更多地关注深层次的协调性。在世界各地仪式及习俗的百衲被的下面，他们看到了家庭结构、友谊、政治、婚恋与道德的重复模式。他们相信这些模式均能够在人类的进化过程中得到解释：为什么各个文化背景下的人们都会为社会地位而烦恼（而又常常超越他们的意识）；为什么各个文化背景下的人们不仅都会传

播流言蜚语，而且还涉及相同的话题；为什么各个文化背景下的男人及女人都会在某些方面有着不同的表现；为什么世界各地的人们都会感到内疚，并且在很大程度上都不出所料；为什么世界各地的人们都心存强烈的正义感，以至于全球各地的人们都会遵循诸如“善有善报，恶有恶报”、“以眼还眼，以牙还牙”等至理名言。

从某种程度上而言，花费很长时间去重新发现人性一点都不奇怪。它随处可见，却又逃避着我们的眼睛。我们视感谢、羞耻、懊悔、自豪、荣誉、报应、同情、爱慕等这些生活的基本元素为理所当然——就像我们视呼吸的空气、自由落体及其他地球生存的标准特征为理所当然一样。然而，事物并非总是遵循这种方式。我们想象能够在一个社会生活特征与上述完全不同的星球上生存；想象能够在一个各民族持不同观点的星球上生存。但事实上我们不能。达尔文主义人类学家们对于全世界的人们越了解，他们受到错综复杂的人性的打击就会越严重，而所有的人都会受到人性这张网的束缚。同时，他们也会把这张网看得更加清楚。

即便当新达尔文主义者们关注各人类群体或各群体人们之间的差异的时候，他们一般也不喜欢从遗传差异的角度作出解释，而是将全世界不可否认的多元文化视为单一的人性应对不同情形时的产物。进化论揭露了情形与文化之间曾经存在着无形的联系（比如这就解释了为什么有些文化就有文化遗产，而有些则没有）。尽管与共同愿望相悖，进化心理学家们仍对20世纪心理学及精神病学的基本学说表示赞同，即早期社会环境对成人思维产生了潜在影响。事实上，很少有人专门研究这一课题，努力揭示心理发展的基本规律，并相信达尔文主义是唯一能够解释的理论。如果我们想要解开如何运用早期经历去调整野心或不安全感的程度等问题，我们就必须首先要问为什么这些问题能够在自然选择的过程中进行调整。

但这并不意味着人类行为具有无限的可塑性。在追溯环境影响渠道的过程中，多数进化心理学家都遇到了难以攻克的难关。伯尔赫斯·弗雷德里克·斯金纳行为主义的乌托邦精神提出人类在经过适当调整后能够变成任何一种动物，但并未实现。因此这一理论极不符合人类经历中最严酷的一面，这一点是不可改变的，会受到“本能”和“天性使然”的影响这一点，也不符合人们的心理差异主要归结为遗传差异的结论。当然，人们的心理差异还是归结为遗传差异（除了心智发展，还有什么能够最终占据支配地位呢？），但未必仅仅归结为基因之间的差异。在幡然醒悟后，很多进化心理学家都在其指导假设中提出，人与人之间最根本的差异都最有可能追溯到外界环境。

从某种意义上说，进化心理学家们正在试图了解人性的第二个层次，即这个物种更深层次的协调性。首先，人类学家注意到了各文化之间的重复主题：对社会认可的渴望，以及犯罪的能力。你可能把这些以及其他许多类似的一般概念称作“人性的旋钮”。之后，心理学家们又注意到准确调节这些旋钮的能力因人而异。某个人“渴望社会认可”的旋钮处于适当的程度范围，甚至略低于“自信”水平，而另一个人则处于极度不稳定的程度范围，因而十分苦恼；某个人的犯罪的旋钮处于较低的程度范围，而另一个人则非常高。这时，心理学家们就会问：这些旋钮是如何设定的呢？当然，个体之间的遗传差异也发挥了一定的作用，但或许遗传共性发挥了更大的作用。为证明这点，他们开发了一项各物种遗传发展程序，从而吸取了大量社会环境信息，并对成熟的心智进行相应的调节。奇怪的是，领会到环境重要性之后的研究进展可能来自于对基因的思考。

因此，人性以两种形式存在，而这两种形式的自然趋势均会被忽视。首先，一种形式普遍存在，显然被视为理所当然（比如犯罪）；其次，还有一种形式，其作用就是在其成长过程中产生与他人不同的差异，因此总是隐形存在（即校正犯罪的发展程序）。人性由各个旋钮以及调节这些旋钮的机制构成，二者均以其自己的方式隐形存在。

总有其他的隐形缘由，以及其他的原因使人性暴露出来，这一基本的进化逻辑是人所共有的，然而在内省时却表现得不那么明显。自然选择似乎能够对自我意识掩盖真我。正如弗洛伊德所看到的那样，我们无视自己最深层次的动机，但在方式上却比他想象的更加持久、更加彻底（甚至在有些情况下，更加怪异）。

达尔文主义的自我救赎

虽然本书将涉及多项行为科学——人类学、精神病学、社会学、政治科学等，进化心理学仍将是本书的中心。这个年轻且刚刚起步的学科在一定程度上兑现了我们要创建一个全新的心智科学的诺言。现在，让我们来提出一个在1859年《物种起源》问世之后，甚至到了1959都不可能顺利解决的问题：自然选择理论为普通人带来什么？

比如，达尔文主义的人性理论能够帮助人们实现其生活目标吗？能够真正帮助人们选择目标吗？能够帮助人们分辨实际或不实际的目标吗？能够进一步帮助人们决定哪种目标是有价值的吗？也就是说，了解进化对我们基本的道德冲动产生的影响后，能够帮助我们决定哪种冲动应被视为正当的吗？

在我看来，答案是：能，能，能，能，的确能。上述回答即便不会惹怒该领域中的许多人，也会使他们感到困扰。（相信我，因为我已把它们给其中的一些人看过。）长久以来，他们不得不在达尔文主义过去对道德和政治滥用的重压下劳作，他们希望能将科学和价值观领域区分开来。他们争辩说，你不可能从自然选择或是任何自然作品中获得基本的价值观。如果你认为能够获得，那么你就犯了哲学家所称的“自然主义谬误”——从“应然”到“实然”的毫无依据的推理。

我认同这种说法：本性并非道义。我们无须遵循任何看似蕴含于事物运行中的“价值观”，比如“那样可能是正确的”。但是，对人性真正的理解将不可避免地对道德思想产生深远且合理的影响，正如我将试图表明的那样。

这本书讲述了许多日常生活的问题，将具有心理自助书的某些特征，不过也并不全是。后面数百页的内容并非完全充斥着精辟的建议和温馨的提示。达尔文的一个观点并不会大幅地简化你的生活，反而会通过尖锐地阐明道德暧昧行为而使你的生活在某些方面复杂化——我们往往倾向于这些暧昧行为，却看不到其暧昧的演进过程。我从新达尔文范式中获得的几点乐观启示要多于其揭示的棘手且严峻的权衡、窘境和难题。

不过，你可以否认其揭示的程度——我希望至少你不会在本书结尾的时候加以否认。虽然我的初衷之一是找到进化心理学的实际运用范例，但是我的中心目的则是阐释进化心理学的所有基本原则，以表明自然选择理论是如何优雅地揭示人类心智的轮廓的——正如我们今天所理解的那样。这本书首先是对一门新科学的推销，然后才是对政治和道德哲学新基础的宣传。

我已尽力将这两个问题分开对待，以区分新达尔文主义有关人类心智的论断与我自己有关新达尔文主义实际益处的论断。许多对第一套理论颇为买账的人们无疑会认同第二套理论中的观点，赞同前者的人中很少有人会否认其与后者的相关性。另一方面，一旦认同了这种新的范式是目前为止用来观察人类的最强大视角，那么在审视人类时又怎能将其搁置在旁？毕竟，人类就等同于人类困境。

达尔文、斯迈尔斯和密尔

《物种起源》并非1859年在英国出版的唯一一本具有深远影响的书。由记者塞缪尔·斯迈尔斯所著的《自助论》（Self-Help）同样也是当时的畅销书，并具有奠立流派的意义。随后由约翰·斯图尔特·密尔所著的《论自由》（*On Liberty*）也曾轰动一时。巧的是，后两本书恰好表达了达尔文书中最终想要说明的问题。

《自助论》一书并没有强调要深入体会个人的感受，从糟糕的关系中逃离出来并开发和谐的宇宙力量，也没有突出各种自此以后的心理自助书所呈现的那种自我接纳和肤浅的舒适感的东西。《自助论》宣扬的是最基本的维多利亚时代所歌颂的美德：礼貌、诚实、勤劳、不屈不挠，以及最根本的自制力。斯迈尔斯认为，一个人可以“运用其自身的行动和运用自如的自我克制”实现几乎任何目标。但是，他必须一直能“抵挡得住放纵的诱惑”，而且不得“让身体为色欲所玷污，让心灵为奴性思想所亵渎”。

相比之下，《论自由》则表达了对恪守自制和道德合规性的沉闷的维多利亚时代美德的强烈抗议。密尔暗示了基督教对“色欲的恐惧”，并抱怨说“你不应做什么”过分地主导了“你应做什么”。他发现日益消亡的加尔文流派认为“人类的本性彻底腐化，任何人都无可救药，直至人的本性被其灭掉为止”。密尔对人类本性的看法相对比较乐观，“如果宗教在某种程度上认为人性本善，那么与这种信念相一致的看法是，这种善良的本性给予了人类各种禀赋，这些禀赋可加以培养和拓展，而并非予以根除或是耗费；每当一个人更加接近其中包含的理想概念之时，或是每当理解、行动或是享受的能力有所增强之时，他就会以这些禀赋为乐。”

密尔提到一个重要问题：人性本恶吗？像塞缪尔·斯迈尔斯一样持有这种观点的人们一般在道德上更为保守，更强调自制、节欲和顺从。而像密尔这样持反对观点的人们则在道德上更为开放自由，在有关人们如何选择行为方式的问题上表现得相当轻松。虽然进化心理学

的历史不长，但是却已经为这场辩论作出了阐释。其发现成果既令人欣慰，又让人不安。

现在，我们可以充满信心地说，利他主义、怜悯、同情、博爱、良心和正义感——诸如此类将社会凝聚在一起且让人类对自身评价如此之高的品质的确有牢固的基因基础。这当然是好消息。而坏消息则是：虽然这些品质从某方面说是整个人类的天赋，但却不能直接演化为“人性善良的一面”，也无法可靠地为此种目的而利用。截然相反的是：道德情感如何（精确地说是“为何”）与无情的灵活性相结合并为维护个人利益而随时调整？我们又如何时常对这种转换全然不知？现在，这些问题比以往任何时候都更加清楚明了。从新的观点看，人类是一个在其道德装备上非常壮观、在滥用道德的倾向上非常悲剧，且在对这种滥用的无知上非常悲哀的物种。这本书的书名并非完全没有隐射讽刺意味。

因此，就社会生物学普遍看法中对“利他主义的生物学基础”的强调而言，就其所有真正的重要性而言，约翰·斯图尔特·密尔所讥讽的有关人类本性堕落和“原罪”的观点并不值得即刻驳回。鉴于此，我认为这二者均未践行道德保守主义。事实上，我认为，与盛行了大半个世纪的社会科学保守主义准则相比，某些在维多利亚时期的英国推崇的保守主义准则反映了（或许是间接地）对人类本性更确切的理解。而在上个10年中复兴的某些道德保守主义——尤其是性领域的道德保守主义——有赖于对一直以来被否认的人性真相的重新发现。

如果现代达尔文主义真的刻有某些道德方面的保守主义痕迹，这是否意味着它同时也带有政治色彩的保守主义痕迹？这是一个棘手而重要的问题。将社会达尔文主义视为蓄意骚乱的激流而予以驳回的做法非常简单，也很正确。但是人性本善的问题却被蒙上了一层驱之不散的政治阴影，因为有关人性的思想和观点之间的关联由来已久且错

综复杂。在上两个世纪当中，尽管政治“自由主义”和“保守主义”的含义已经改变得几乎面目全非，但二者之间的一点区别却保留了下来，即政治自由主义者（比如那个时代的密尔）一般比保守主义者更加乐观地看待人性，也更加喜欢宽松的道德氛围。

不过，我们还不是非常清楚道德与政治之间的这种关联是否真正必要，这在现代社会中尤其如此。从新达尔文范式已合理地区分了政治影响的意义上说——一般而言它并未作出这样的区分——他们“左倾”和“右倾”的频率几乎无异。从某种方面而言，他们“左倾”得更为激烈。（虽然卡尔·马克思会在这个新范式中发现很多他不喜欢的东西，但是他也会看到一些吸引人的东西。）而且，该新范式也解释了现代政治自由主义者从思想连贯性角度或许赞同某些道德保守主义信条的原因。

达尔文化的达尔文

在为达尔文观点提出充分理由时，我会将查尔斯·达尔文作为第一例证。他的思想、情感和行为将足以阐释进化心理学的原则。1876年，达尔文在其自传的第一段中写道：“我一直尝试写出如下的自述内容，如同我是一名死者来回顾此生。”（他用严肃而超然的语气补充道，“我没有觉得这很困难，因为生命对我而言即将结束。”）我常常设想，如果达尔文今天用新达尔文主义敏锐的后见之明来进行回顾，那么他会在某种程度上将其一生阐述为我将描述的那样。

达尔文的一生远不只是一个范例，它还将是对其自然选择理论现代改良版本的阐释能力的一个微型测试。包括达尔文和我在内的进化理论的支持者一直声称，自然选择理论在解释所有生物的本性上具有非常强大的作用。如果我们是对的，那么当从这个角度出发时，随机选择的任何人的生命均应有新的清晰的阐释。虽然达尔文并不是随机

选择，但是他却将成为一个实验对象。我的看法是，当从达尔文的观点而非任何竞争观点来分析时，达尔文的一生，以及他的社会环境——维多利亚时期的英国将更具有意义。从这方面讲，达尔文和他身处的环境与其他任何生物现象无异。

然而达尔文似乎与其他生物现象并不相同。当我们想起自然选择（即对自身利益本能的、冷酷的追求以及优胜劣汰）之时，印入脑海的东西与我们提起达尔文时所想到的东西并不一样。据说，达尔文是一个非常有礼貌且富有同情心的人（可能除了当情况使这两种品质很难兼具的时候，譬如当痛斥奴隶制时他会变得很激动，在看到马车夫虐待马匹时他可能会大发雷霆）。达尔文的绅士风度和真实不做作的品质形成于他的青年时代，且并未因名气日盛而被腐蚀。“在我所见过的所有知名人物中，达尔文对我的吸引力是无人可比的，”文学批评家莱斯利·斯蒂芬这样评论道，“他的简单和友善，有一种近乎让人怜悯的成分。”在此，我想借用《自助论》最后一章的章题来评价达尔文，即他是一个“真正的绅士”。

达尔文读过《自助论》。但是他并不需要读。当时他51岁，是斯迈尔斯的格言“人生是一场与‘道德愚昧、自私和恶习’的抗争”的活生生化身。事实上，普遍认为达尔文的一生的确值得批判，即如果他需要一本心理自助书，那么它应是20世纪末的一本心理自助书，内容则是有关如何让自己感觉良好以及如何争当第一。颇具洞察力的达尔文传记作家约翰·鲍尔比认为，达尔文受到了“让人心神不安的自卑”和“过分活跃的良心”的困扰。鲍尔比写道：“不虚伪做作、具有强烈的道德原则是达尔文性格中不可缺少的一部分，也是使达尔文与其亲人、朋友和同事关系密切的重要因素之一。虽然这一点让人无比赞赏，但这些品质却不幸过早地发展且发展到过分的程度。”

达尔文“过分”的谦逊和道德感以及他性格中温文尔雅的一面使他在测试案例中变得颇具价值。我将试着说明：无论自然选择看上去

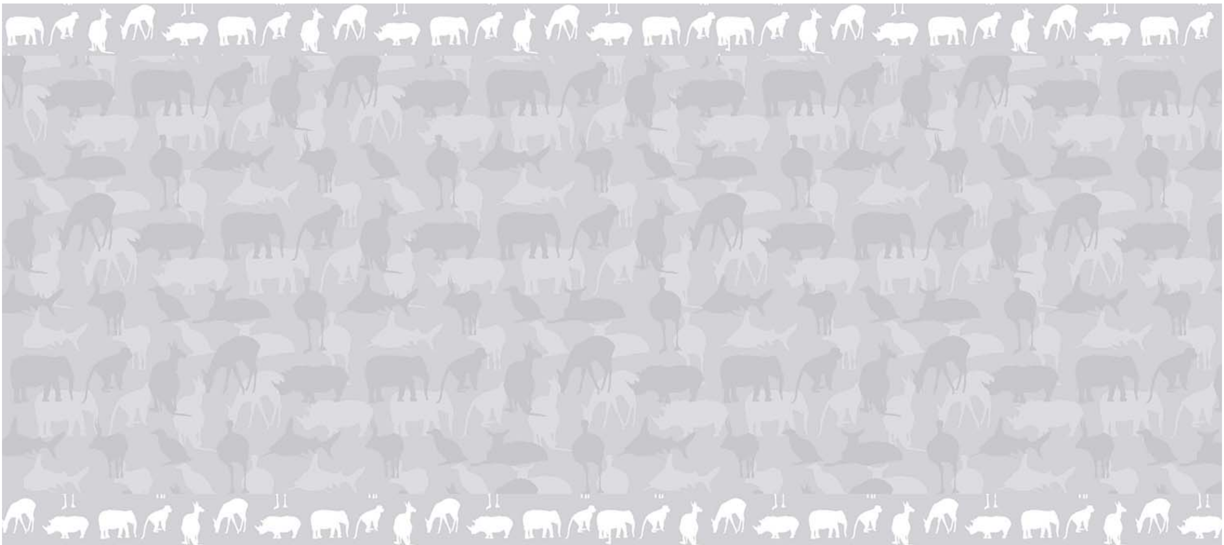
与他的个性多不相关，但仍能阐释他的个性。达尔文是你在合理的预期之下，能在这个世界上找到的最为绅士、仁慈而且正派的一个人，这一点毋庸置疑。不过，他也是与世界上其他人并无根本差异的一个人，这一点同样真实，即查尔斯·达尔文甚至也是动物的一分子。

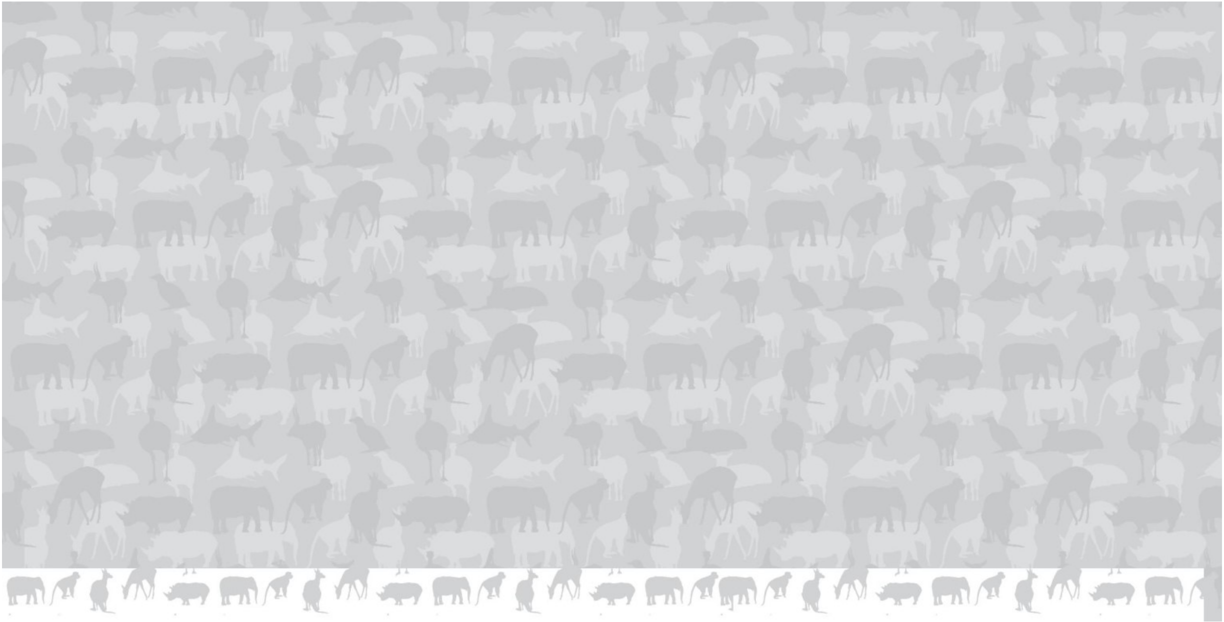
第一部分
性、浪漫和爱情

这是一场两性基因的冲突、恶性循环的竞争，

但若穿越所有的理论推理和坚实铁证，

去窥探亲吻和爱抚的阴谋，可就棘手了。





第01章
成长的达尔文

那位英国女士，我几乎忘了她是谁——总之像天使般美好与善良。

——达尔文自英国皇家海军小猎犬号的来信



在19世纪的英格兰，男孩子去寻求性的刺激一般不会得到支持，不仅如此，那些导致他们去寻求性刺激的事也是被禁止的。维多利亚时期的医生威廉·阿克彤（William Acton）在他的著作《生殖器官的功能与疾病》（*The Functions and Disorders of the Reproductive Organs*）中对给男孩子看文学中的“经典作品”发出了警告。“他在书中只读到了性欲放纵的愉悦，却对其危害浑然不知。他不会意识到一旦性欲被点燃，就要付出巨大的意志努力驾驭它，才不至于步多数小伙子的后尘。一旦放纵其中，人们就必须为男孩的错误偿付罚金。一个人侥幸逃脱，但还是会有十个人遭受不幸。性行为的非正常的替代品又会带来巨大的风险。一个人如果长期自我放纵，当超过一定限度之后，最终会导致过早地死亡或自我毁灭。”

阿克彤的著作出版于1857年，正值维多利亚时期中叶。这本书也散发着那个时代的道德张力。不过，性压抑的气息早就弥漫开了——在维多利亚这一观点被比达尔文晚生三年的萨缪尔·斯迈尔斯（Samuel Smiles）[注]编入他的《自助论》（*Self-help*）一书中。这本书的巨大成功表明，福音派的观点已传播到滋养它的卫理公会的苑囿之外，进入到圣公会、一神派甚至不可知论者的堂奥之上。达尔文

家就是一个很好的例子。这是一个一神派的家庭（达尔文的父亲是一个安静的自由思想家），而达尔文则吸收了那个时代的清教主义戒律。这在他沉重的道德心和他奉行的严苛的行为准则中就可见一斑。在他放弃信仰很久以后，他写道：“我们可以企及的最高道德文化境界即是，我们认识到我们应该控制自己的思想，‘切莫在哪怕最内在的思想中，回想那些使我们的旧日时光显得那样快乐的罪孽’（坦尼森语）。那使内心习于恶行的东西，是极容易达到其目的的。正如马可·奥勒留（Marcus女王登基的1837年之前，甚至在维多利亚时期开始的1830年之前。的确，发轫于世纪之交的福音派运动此刻已是如火如荼了，在它的滋养下，“存天理，灭人欲”的新道德准则开始盛行。正如G·M·杨（G. M. Young）在他的《一个时代的肖像》（*Portrait of an Age*）中所写的，一个1810年（达尔文出生后一年）在英格兰出生的男孩子“发觉自己处处都要受福音派清规戒律的约束和驱使”。这不仅仅是性方面的束缚，而且是广泛意义上的约束——是对放纵的大清洗。如杨所说，男孩子会学到“这个世界非常邪恶。一个词语，一个姿态，一幅画，或者一部小说都可能在最清白的内心种下堕落的种子”。另一位维多利亚主义学者把生活描述成“永不停歇的斗争——既要抵制欲望的诱惑，又要驾驭它”，通过“一种刻意磨炼的自律，人要为好习惯打下基础，并获得自制的力量”。Aurelius）注很久以前就说过的，‘汝思想之所习，亦为汝心灵之品格；为灵魂浸染于思想故也。’”

尽管达尔文的青年时代和他的一生在某些方面离经叛道，在这个意义上它们却是他那个时代的典型：他生活在巨大的道德压力之下。在他的世界里，对与错的问题随处可见。更甚者，在那里这些问题似乎是可以回答的——绝对意义上可回答，尽管答案有时是难以承受的。那个世界与我们的世界有着明显差异，而达尔文的工作正是要造成这种差异。

一位英雄？

查尔斯·达尔文（Charles Darwin）最初的职业规划是成为一名医生。据他回忆，他的父亲非常确信他“将会成为一名成功的医师——一个有很多病人的医师”。作为一名成功的医师，老达尔文坚信“成功的主要元素是振奋的自信”。但达尔文说：“在我身上究竟看到了什么使他确信我能够创造信心？我真是一无所知。”尽管如此，查尔斯还是在16岁时就离开了在舒兹伯利（Shrewsbury）的舒适的家，在哥哥的陪同下前往爱丁堡大学攻读医学。

然而，他对这一事业的热情并没有付诸实践。在爱丁堡，达尔文对学业不很上心。他尽量躲避手术台（在氯仿[注]尚未发明的时代，他对观摩手术可没多大兴趣），却在课外活动上花费大量时间：跟着渔夫撒网打捞牡蛎，再将其剖开；学习动物标本制作技术，来为他在捕猎方面的新兴趣服务；与一位名叫罗伯特·格兰特（Robert Grant）的海绵专家散步聊天，此君是生物进化论的狂热支持者——但他却不知道进化到底是怎么回事。

后来，他父亲预感到不妙。据达尔文回忆，“（父亲）非常激烈地反对我游手好闲、四处打猎。在当时看来，这很有可能是我的命运。”于是父亲实行了第二套方案——提出了牧师这个职业。

对于一个并不怎么虔诚的并且显然对动物学更感兴趣的儿子来说，出自他那个不信上帝的父亲的这个决定看上去很奇怪。但达尔文的父亲是一个很实际的人。在那个年代，动物学与神学就是一枚硬币的两面。如果一切生物都出于上帝之手，那么研究体现在生物身上的精巧设计就是研究上帝的神工。这一观点最重要的支持者是《自然神学》（*Natural Theology*）的著者威廉·佩雷（William Paley）。在该书中，佩雷论述说，就像一块手表暗示着一位钟表匠的存在一样，一个充满精巧设计、各司其职的生物的世界也暗示着一位设计师的存

在。（他是对的。问题是，这位设计师是远见卓识的上帝还是一个无意识的过程？）

自然神学大繁荣的结果是，一个乡村牧师可以毫无愧疚地花时间在关于自然的研究和写作上。因此，达尔文对成为牧师这一打算很有可能是相当欢迎的，甚至可能是心之所向的。“我请求给我一些时间考虑。关于这一问题，我有些许听闻和思考，因此我犹豫着要不要宣誓信奉英格兰教会的教条。除此而外，我倒是很喜欢成为一名乡村牧师。”他读了一些关于神性方面的书籍并且“由于那时我对《圣经》的严肃性和文字上的真实性确信不疑，我很快就说服自己我们的期望一定会被全部接受。”为了给神父生涯作准备，达尔文去了剑桥大学。在那里他阅读到了佩雷的著作并被其一长串的论证所吸引和折服。

好景不长。刚刚完成剑桥的学业，达尔文就遇到了一个未曾意料的机会：担任皇家海军小猎犬号上的博物学家。剩下的部分当然就是历史的内容了。尽管达尔文并未在小猎犬号上思考进化的问题，但他在世界范围内关于野生动物的研究使他确信进化的的确确发生了，并且为他提供了关于这一过程的最有暗示性的信息。在完成这艘船为期五年的航行之后两年，他终于参透了进化运作的奥秘。达尔文想成为神职人员的计划被这一洞见一扫而空了。似乎要给后世传记作家提供充足的象征似的，他在航行中随身携带了他最钟爱的诗作——约翰·弥尔顿（John Milton）的《失乐园》。

当达尔文离开英格兰的海岸时，似乎没有什么明显征兆显示一个半世纪以后的人会为他写书立传。一位传记作家曾经坦言，用一种通常的眼光来看，他的青年时代“没有表现出一点点天才的迹象”。这种说法当然总是很值得怀疑的，因为伟大人物早年的不走运向来是人们喜欢读的东西。而关于达尔文的这一特定说法尤其引起特别的质疑，因为它基本上建立在达尔文的自我评价上，而达尔文是不会夸大

自己的。达尔文说他的外语不够擅长，数学方面也很头疼，并且“我的父亲和所有的老师都认为我是一个非常普通的孩子，远未达到聪慧少年的一般标准。”可能是，也可能不是。他的另一段自我评价也许需要得到更多的注意，那是关于他赢得那些“远比他年长且有更高学术地位的人”的友谊的法门：“我推测我内心中一定有某些高于一般年轻人的东西。”

不管怎么说，缺乏耀眼的智慧之光并不是一些传记作家认定达尔文“不太可能成为不朽人物”的唯一原因。还有一点就是，他不是那种让人心生敬畏的人。他是那样高尚、亲切，没有不羁的野心。他差不多是个乡下孩子，带有些许保守和单纯。一位作家曾经问道：“为什么是达尔文？和他的许多同事相比，他缺乏野心、没有想象力、才疏学浅。为什么他能发现其他人孜孜以求的理论？究竟为什么一个在学识上如此有限，在文化上如此迟钝的人，竟构思出如此结构宏伟、意义深远的理论？”

回答这一问题的方法之一是质疑它对达尔文的评判（我们将要开展这一工作），但一个更简单的方式是质疑它对达尔文理论的评判。尽管自然选择的观点确实“意义深远”，但并非“结构宏伟”。它是一个简单而朴素的理论，并不需要高超的智力去构想。达尔文的亲密朋友、坚定的捍卫者和擅长写作的传播者托马斯·亨利·赫胥黎（Thomas Henry Huxley）曾经责备自己没能想到这个理论，惊呼道：“没能想出这个理论是多么的愚蠢至极啊！”

自然选择理论所说的，不过是以下几点：如果在一个物种中存在个体间遗传性状的变异，而一些变异类型比其他的更有助于生存和繁殖，那么这些变异在种群中就会更为广泛地传播。其结果是该物种的遗传性状库会发生变化。就这么简单。

当然，这种变化在任何一代当中都是难以察觉的。如果长脖子能够帮助动物吃到宝贵的树叶，而短脖子的动物还没等到繁殖就死去

了，那么这一物种颈部的平均长度立刻就增长了。如果颈部长度的变异在新的一代发生（通过基因重组或突变），使得自然选择仍然有一个颈部长度的范围去“选择”，那么平均颈部长度将不断地攀升。最终，一个拥有像马颈一样长的脖子的物种就会有长颈鹿一样的脖子。换句话说，一个新的物种就产生了。

达尔文曾经用10个字总结自然选择理论：“繁衍，变异，强者存，弱者亡。”这里，“强”并不仅仅意味着最勇敢，而是最适应环境，无论是通过拟态、智慧还是其他任何能帮助生存和繁殖的手段注。“最适应”这个词（这并非达尔文自己造的词，但他接受这种用法）常常与“最强”互通，表明了一个更宽泛的概念，即一个生物体对在特定环境下的基因传代这一任务的“适应性”。“适应性”是自然选择一直在寻求最大化的一个量，在这一过程中，它不断地重新设计物种。适应性使我们成为今天的我们。

如果这让你觉得很容易相信，那么你可能并没有真正理解它。你的整个身体——远比任何人类设计的产物要更为复杂和谐——是由千百万次的小小进步累积得到的，而且每一次进步都是一个意外。在你和你的细菌祖先之间的每一小步都不过是恰好发生在一些中间祖先身上的，使得它们更好地将基因传到下一代。持上帝创世说的人有时会说，基因的随机变化产生人类的概率大概跟一只猴子在打字机上恰好敲出莎士比亚的作品的概率差不多。当然啦，不是全集，但肯定是一些知名的长篇作品。

尽管如此，如此不可思议的事情通过自然选择的逻辑看起来变成了现实。设想有一个类人猿得到了一些幸运的突破——比如基因XL，它让父母给它们的子女多一份关爱，这种关爱促使父母对后代的哺育更加勤奋。在任何一个类人猿的一生当中，这个基因可能是不重要的。但想象一下，平均说来，带有XL基因的类人猿的后代比那些不具有XL基因的类人猿后代有更高的成活率（比如说多1%）。只要这一微

弱的优势保持下去，具有XL基因的类人猿的比例就会上升，而不具有XL基因的类人猿的比例就会萎缩。这样一代又一代，这一趋势的最终累积效应是一个族群中所有动物都带有XL基因。在这个时候，这一基因就达到一个“固定点”了，相对于过去，此时较高的父母关爱就成了这个物种的典型特征（species typical）。

好了，一个幸运的突破就这样发扬光大了。但这种幸运有多大可能持续下去，也就是说下一次随机基因变异有多大可能进一步扩大父母关爱的程度？有多大可能在“XL”突变之后跟着“XXL”突变？在任何一只类人猿身上都不太可能。但在一个种群内部现在有很多个体都携带XL基因。如果它们之中，或它们的子女、孙子孙女之中，有任何一个幸运地得到了XXL基因，这个基因很有可能在种群中传播开来，尽管可能很缓慢。当然，与此同时，更多的类人猿更可能得到一些糟糕的基因，有些基因还会让它所在的那个家族消失。哎，这就是生活啊。

自然选择就这样战胜了概率——其实是不战而胜。某些家族在当今世界占据主流地位是件很光鲜的事。然而，那些不那么幸运的家族才是演化的常态，它们由于一个不幸的突破而走到了死胡同。基因历史的垃圾箱充斥着失败的试验，像莎翁诗句般激荡的长长的密码链，延伸到那个决定命运的时刻，突变成无意义的乱码。靠“尝试——错误”方式进行设计的代价就是那些不幸物种的消失。不过，只要这个费用还支付得起——只要有足够多世代让自然选择起作用——那么自然选择的创造会是令人叹为观止的。自然选择是一个没有生命的过程，没有任何意识，但它也是一个不知疲倦的提炼者，一位天才的匠人(注)。

你体内的每一个器官都是这种艺术的见证——你的心、肺和胃。所有这些都是“适应”——无心之柳亦成荫，某些机制现今之所以存在着，是因为它们过去曾经提高了你祖先的适应性，而所有这一切都

是单个物种所具有的特性。尽管一个人的肺同另一个人的有所不同，这有可能是基因造成的，但肺之构建所涉及的几乎所有基因在你、你的邻居、因纽特人、俾格米人之中，都是相同的。进化心理学家约翰·图比（John Tooby）和丽达·考斯米德丝（Leda Cosmides）曾经说过，《格氏解剖学》（*Gray's Anatomy*）对世界上所有的人类种群都适用。他们进而追问，为什么心灵的结构会如此不同？进化心理学的工作论点是，人类脑中的意识形成于各种“心理器官”（mental organs）——如让人关爱子女的“器官”，这是物种典型的特点。进化心理学家所追寻的就是在这一行里人们所知的“人类的心理统一性”（the psychic unity of humankind）。

气候控制

在我们人类与南方古猿（可以直立行走，但脑容量和类人猿差不多）之间大约有数百万年，也就是10万或20万代。这听上去似乎不多。但要知道，从狼到吉娃娃只用了5 000代——同时，沿着另一条发展路线进化成了圣伯纳犬。当然了，狗是在人工而非自然选择的推动下进化的，但正如达尔文所强调的，这两者在本质上是相同的。在这两种情况下，某些性状经由某些持续数代的标准而从一个种群中被铲除。在这两种情况下，如果“选择压力”（selective pressure）足够强，即如果基因被铲除得足够快，进化可以推进得非常迅速。

有人可能会问，在近世的人类进化过程中，选择压力为什么会很大呢？毕竟，通常来说产生压力的是严酷的环境——干旱，冰川期，凶悍的捕食者，贫乏的猎物——而当人类的演化开始进行时，这些因素的影响都减弱了。工具和火的发明，有计划有合作的捕猎的开始……这些都使得人类祖先对环境有着越来越强的控制能力，对大自然的变化无常有更强的抵御能力。那么究竟是什么使得猿类大脑在几百万年间变成了人类大脑呢？

答案似乎主要在于，人类进化的环境一直是人类（或史前人类）自己。石器时期社会的各个成员互相竞争着要把自己的基因传到下一代。更甚者，他们在这个竞争中互相利用。传播基因依赖于同他们的邻居打交道：有时帮助，有时忽略，有时利用，有时喜欢，有时憎恨——并且要清楚哪些人应该得到哪种对待，以及什么时候。人类的进化很大程度上是互相适应。

每一个适应，当它在种群中固定下来以后，都改变了社会环境，因此每一个适应又引起新的适应。一旦所有父母都具有了XXL基因，它就不再能助父母一臂之力了，因为大家的子女都同样地易成活和多产。而竞争仍在继续。在这里，竞争的目标是爱。而在通常情况下并不是这样。

在一些圈子里，习惯于对适应这一观点轻描淡写。生物学思想的普及者们常常并不强调适应性在进化中的作用，而是强调随机性和偶然事件的作用。某些气候变化不期而至，消灭了不幸的动植物群落，改变了得以存活下来的物种的整个进化环境。上天的骰子一掷，一切赌注顷刻间灰飞烟灭。这的确会发生，这也确实是“随机性”极大地影响进化的一个方面。但也还是有其他方面。例如，一些通过了自然选择拣选的新性状似乎是随机产生的。

但是，没有哪种“随机性”可以掩盖自然选择的核心特征：生物体设计至高无上的标准是适应性。是的，骰子是在不停地掷出来，进化的环境也在不断变化。一个在今天具有适应性的特征可能在明天就不再适应了。这种持续不断地根据环境作出调整的方式，使得生物体的质量如豆腐渣工程一般（这就是为什么人会有腰椎疾病的原因。如果你的身体在一开始就是按照行走者来设计的，而不是从一个树栖物种渐渐适应而来，那么你就不会有这么柔弱不堪的腰椎了）。尽管如此，环境的改变往往足够地缓慢，使得进化的进程能跟上（因为当选

择压力变大时，进化也得连跑带颠的），而它（进化）的确做得很不错。

在这一进程中，好的设计标准一直没变。成千上万个影响人类行为的基因——构建大脑和控制神经递质及其他激素的基因，也就是决定了我们“心理器官”的基因——需要一个原因。这个原因就是它们驱动我们的祖先把他们的基因传到下一代。如果自然选择理论是正确的，那么基本上人类心智的每个方面都可以从这一角度来理解。如今我们相互体察的基本方式，我们相互思考、相互交谈的内容之所以存在，是因为它们过去曾经对基因适应性作出过贡献。

达尔文的性生活

还没有哪种人类行为对基因传递的影响超过性行为。因此，还没有哪部分心理学内容比与性有关的心理状态得到更清晰的进化心理学解释：原始的性冲动，幻想中的情迷，醉人的爱欲等等——在这些力量之中，全世界的人，包括查尔斯·达尔文，都经历了成长。

达尔文22岁离开英格兰，彼时他血气方刚，正是年轻岁月。他迷恋过几个姑娘，特别是那位美丽、受欢迎又极其风骚的范妮·欧文（Fanny Owen）。他曾经让她玩过一支猎枪，她十分可爱，倔强地装出枪的后坐力一点也没弄疼肩膀的样子。数十年之后他回想起这个小小的意外时仍然带着明显的爱怜之情。到剑桥以后，他在给她的信中说了一些调情的私语，但仍不清楚他到底有没有吻过她。

达尔文在剑桥的时候，妓女随处可见，更不要说那些可以用不那么明显的报酬就可以搞定的低层次姑娘。但是大学的纪律巡检员在校园附近的街道巡查，时刻准备着逮捕那些可能是“站街女”的女郎。达尔文的哥哥警告他说，不要让自己看见他跟女人在一起。我们所知

的他与非法性活动的最紧密的联系是他曾经送钱给一个因有了私生子而退学的朋友。达尔文离开英格兰的时候很有可能还是个处男呢。以后的五年，他跟70多个男人待在一条90英尺长的船上，所以也不会有什么机会改变处男的状态，至少不是通过传统的渠道。

由于同样的原因，在他返回英格兰后，发生性活动的机会仍然不太多。毕竟这是维多利亚时期的英格兰。在伦敦（达尔文居住的地方）可以搞到妓女，但想要与一个“高贵一些的”，跟达尔文处在同一个阶层的女人发生性关系可就没那么容易了——除通过婚姻这种手段外几乎就没有可能。

这两种形式的性之间的鸿沟是维多利亚时期性道德的最有名元素——所谓的“圣母－荡妇”二分法。有两种女人：一种是一个单身汉将来会娶回家的，另一种是他现在可以享用的；前一种配得上爱情，后一种只用来泄欲。维多利亚时期的另一个道德观念是性的双重标准。虽然这种说法有些误导，因为维多利亚时期的卫道士们对男人和女人发生性关系都极其强烈地反对，但男人在性方面的不检点却没有女人的不检点那么惹人侧目。而且，这种差异也和圣母－荡妇二分法有密切联系。一个性方面放荡不羁的女性将会受到严重的惩罚，这种惩罚会极大地限制她能找到的丈夫的范围。

近来有一种趋势，即拒斥和嘲笑维多利亚时期的道德观。拒斥它们是对的，但嘲笑它们就是过高地估计了我们自己的道德进步。事实上，今天的很多男人仍然在公开谈论着“荡妇”和她们的恰当用法：消遣娱乐则可，结婚则不可。甚至那些不会老想着谈论这些的人（如受到过很好教育的人）事实上也会那样做。女性们有时抱怨，那些表面上文质彬彬的男人在她们身上花费大量的心思，但在第一次或第二次约会并上床以后，就再也不理她们了，并视她们为贱民。类似的，尽管双重标准在当今的时代已经式微，但它还是足够强大以至于女性仍然在抱怨。

维多利亚时期性道德观的知识基础是明显的：女性与男性有着内在的差异，最明显的就是力比多（性欲，性冲动）的方面。即使是反对玩弄女性的卫道士们也强调这种差异。阿克彤博士写道：“我应当说，大多数女性并未受到任何性感受所带来的严重困扰。对于男性是惯常的，对于女性则只是偶然。从离婚案件中也可以表现出来，只有少数女性的性欲是如此强烈，以至于超过了男性。我认为也是千真万确的。”这种“女性色情狂”现象是一种“精神病”。尽管如此，“女性中性的感受无疑在大多数情况下是悬置的……即使是被唤起，也是比较轻微的，相对于男性的性欲来说。”阿克彤博士说道。有一个问题是，年轻的男性被那些“放荡的，至少下贱和粗鄙的女性”的表现误导了。因此，他们进入婚姻时高估了婚姻中性的成分。他们并不理解“母亲、妻子和家庭的管理者根本不或很少会放纵自己的性欲。她们仅能感到的热情就是对家庭、孩子和责任的爱。”

那些认为自己是优秀的妻子和母亲的女性却有另外的观点。并且她们有很强的证据支持她们的观点。尽管如此，典型的男性和典型的女性在性的需求方面的确有一些差异这个观点从新达尔文主义范式中得到很多支持。最近流行的理论，即男性与女性在本性上基本一样，似乎越来越少人支持。例如，它不再是女性主义的一个核心论调。女性主义的一整个流派——“差异女性主义”——如今也接受男性与女性有着深层的差异这一理论。他们对“深层”究竟是什么意思讳莫如深，许多人在这个场合不愿说出基因这个概念。即使这样说了，他们也处在一个茫然的状态。他们清楚地知道早期女性主义关于男女在性方面是同质的这一说法是错误的（并且在某种程度上伤害了女性），但他们尚不敢探索其他的说法。

如果新达尔文主义的性观念只是证明了一个传统观念，即男性是一个充满“性力”的群体，那么它就没什么价值。但事实上它并不只是揭示了动物性的冲动，如肉欲，它还描绘了意识的更精细的轮廓。对于一个进化心理学家来说，“性心理学”囊括了从青春期波动的自

尊，到男性和女性对异性的美学和道德判断，再到他们对同性别的成员的道德判断等众多的内容。圣母－荡妇二分法和性的双重标准是两个很好的例子。现在看来，它们都植根于人类的本性——人们用来互相评价的那种心理机制。

这里需要一些否定性声明。首先，说某些事物是自然选择的产物并不是说它不可以改变，就像人类本性的任何一个表现都可以在特定的环境作用下改变一样——尽管有些改变太过于激烈而不易发生。第二，说某些事物是“自然的”并不是说它就是好的。没有理由以自然选择的“价值”作为我们自己的价值。但如果我们要追求一种与自然选择相悖的价值，我们一定要知道我们反对的是什么。如果我们要改变那些让我们不安的、顽固的道德规定，知道它们从何而来会有帮助。它们从人性中来，不管那种本性经过环境和文化的多少层复杂的折射。没有“双重标准”的基因。但是如果要了解双重标准，我们一定要了解我们的基因以及它们如何影响我们的想法。我们必须了解选择了这些基因的过程以及这个选择的标准。

在接下来的几章，我们将探讨塑造了性心理学的那些过程。我们将讨论维多利亚时期道德观，以及关于达尔文自己的和他妻子的心理。所有这些都将让我们以更清晰的视角检视我们自己的处境——20世纪末的爱恋与婚姻。

---

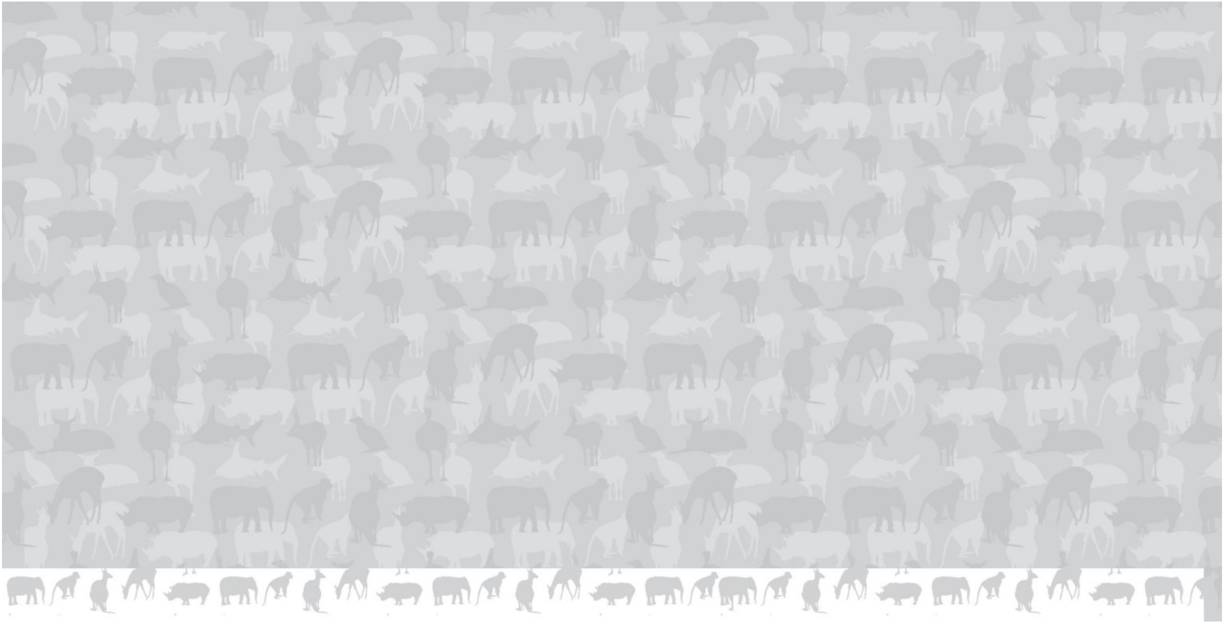
1. 萨缪尔·斯迈尔斯（Samuel Smiles），英国19世纪著名道德学家、社会改革家、作家。《自助论》是其最著名的一部讲述人生成功与幸福方面的著作。被誉为“西方成功学之父”。——编者注

2. 罗马帝国最伟大的皇帝之一，五贤帝时代最后一个帝王，于161年至180年在位，有著作 《沉思录》传世。——编者注

3. 氯仿，学名三氯甲烷，无色透明液体，低毒。常用作医用麻醉剂。——编者注

4. 事实上，达尔文对这一过程的“生存”方面和“繁殖”方面做了区分。他把导致成功交配的性状称为“性选择”，不同于自然选择。但如今，自然选择的定义更加广泛，这两方面都涵盖了，即保存那些有利于将生物体的基因传到下一代的性状。

5. 在本书中，我有时会提到自然选择“想要”或“有意于”做某事，或它在创造过程中内含的“价值”是什么。此时我会使用引号，因为这些只不过是比喻而已。但我相信这些比喻是值得用的，因为它们能帮我们理解达尔文的道德术语。



第02章
雄性与雌性

在动物王国的各种生物中，无论是哺乳动物、鸟类、爬行动物、鱼类、昆虫甚至是甲壳类，性的差异基本遵循着同样精确的法则；雄性几乎总是追求者……

——《人类的由来》（1871年）



达尔文在性方面的观点是错误的。

他并非错在“雄性是追求者”，他对于两种性别基本特征的理解至今都能得到很好的支持。“雌性，……极少有例外，一般都不比雄性更热切和渴望。她们很腼腆，也许常常花很长时间努力去逃避雄性。每一个注意到动物习性的人都能够意识到这种情况……部分雌性对选择的使用几乎和雄性的热情一样都是普遍的法则。”

对于这种不对称的利益，达尔文也没有说错。他认识到雌性的谨慎可以让雄性之间为了稀有的繁殖机会而进行竞争，而且也解释了为什么雄性常常会在机体上演化出武器——鹿的角、甲虫的下颚、黑猩猩的尖牙等等。没有获得与别的雄性战斗而必备的武器装备的遗传基因的雄性，将会失去交配机会，他们的特性也就因此被自然选择抛弃了。

达尔文也认识到了雌性的挑剔苛求对于她们的选择有重要意义。如果她们偏爱和某种特别的雄性交配，那么这种雄性就可以繁衍。因此很多雄性动物的装饰物——蜥蜴喉咙的充气囊在交配时期会出现明亮的色彩，巨大而笨重的孔雀尾巴，还有鹿角——似乎比仅仅为了战

斗的要求更加精细。这些装饰物的存在并不是因为在日常生活中会有用处——如果有的话，它们也只会让生活更复杂，而是因为这些装饰物能够吸引雌性，这要比其带来的日常负担更有价值。（雌性的遗传利益是如何被这些装饰物吸引那就是另外一个话题了，而且也是生物学家们存有分歧之处。）注

这两种自然选择的变量——雄性间的争斗和雌性的洞察力——达尔文称之为“性选择”。他颇为这个想法而自豪。性选择只是他所有理论中一段不显著的描述，因为其看起来就像是一种例外情况（就像花哨的颜色实际上就是在向捕食者说“杀我吧”），这个理论不仅没有随时间而持续发展，而且也没有范围上的扩展。

达尔文的错误之处在于雌性的矜持和雄性的热情的进化原因上。他看到了这种利益不平衡产生了雄性间为了珍贵的繁衍机会而进行的竞争，以及这种竞争的后果，但是他并没有看到导致这种不平衡的原因。他在晚年所尝试的对这种现象的解释并不成功。公平地说，整个历代生物学家都没有做得更好。

既然在解决方案上存在共识，那长时间都没有发现这种解决方案就很奇怪了。这是一个非常简单的解决方案。从这个意义上来说，性就是诸多被自然选择解释的行为的典型特征。虽然这种解释只在最后三十年内影响很大，但基本上在一个世纪之前就可以如此清晰地遵循着达尔文的生命观。其中包含了一些微妙的逻辑，所以达尔文没能看见他理论的整个范围是可以原谅的。尽管如此，如果他如今听到进化生物学者们谈论性的话，他也许会陷入谦卑恐惧，会对自己不能很快理解这一新理论而责备自己的愚钝。

扮演上帝

理解基本的性别不平衡的第一步就是假定自然选择在设计一个物种过程中所扮演的角色。拿人类作例子吧，假设你负责在人类（类人猿）的意识中安装指导他们生存的行为规则，它可以在博弈中最大化每个人的基因遗产。更简化一点，你应该让每个人拥有许多子嗣——而且是那种会有许多后代的子嗣。

显然，这并不是自然选择实际上的运行方式，它并没有有意识地去设计生物体，也没有有意识地去做任何事情。它盲目地保留那些偶然地提高生存率和繁殖率的遗传特征。但是，自然选择的运作看上去很像它在有意识地设计生物体，所以你假装负责生物体的设计，是一种发现深植于人类和其他动物中的进化趋向的合理方式。

实际上这也是进化生物学者们花费大量时间在做的工作：观察一种（心理或其他方面的）特征并找出这种特征解决了什么工程性挑战。

当扮演进化的管理者和试图最大化基因遗产时，你很快会发现这个目标对于男人和女人来说意味着不同的趋向。假设男人能够说服足够多的女人合作，并且没有任何反对一夫多妻的法律（这在发生进化的环境中确实是不存在的），那么他们一年可以繁衍数百次。而另一方面，女人一年最多只能繁衍一次。这种不对称在于卵子的珍贵，在所有物种中卵子都比微小的、批量生产的精子更大更稀少。（实际上生物学对于一个雌性的官方定义是：拥有更大的生殖细胞的个体。）但是，这种不对称性被哺乳动物繁殖的细节夸大了——卵子到生物体这个漫长的转化过程恰好在雌性体内，她不能同时处理很多项目。

所以，虽然有各种理由让达尔文认为一个女人和一个以上的男人结合是有意义的（例如也许第一个男人是不能生殖的），但进行更多的生殖活动总会有不值得的时候，休息一会儿或者简单吃点东西也许会更好。对于一个男人来说，除非他真的在崩溃或饥饿的边缘，这样的时候就不会来临。每一对新的配偶可以提供将更多基因遗传给下一

代的难得的机会——在达尔文的计算中，这比小睡一会儿或者吃一顿的前景要更有价值。正如进化心理学家马丁·达利（Martin Daly）和马戈·威尔森（Margo Wilson）简洁的评论：对于雄性来说“总有做得更好的可能性”。

在雌性的意识中她们也可以做得更好，但那是在质量方面，而不是在数量方面。生育一个孩子需要花费大量的时间，更不用说花费的精力了，自然对于她能创造多少这样的事业设定了一个很低的上限。所以每一个孩子从她（基因）的角度来看，是一个极其珍贵的基因机器。它能否生存和反过来制造自己的小基因机器的能力是极其重要的。这使达尔文认为，对于一个女人来说，精心挑选帮助她建造每个基因机器的男人是很有意义的。她在投资上让他进入之前就必须评估其是否是一个积极的合作者，他会给这个项目带来什么。这个问题将会引发一连串新问题，特别是在人类物种上比你想象的会更多更微妙。

在我们讨论这些问题之前，有必要先提出一些观点。第一点就是女人不需要问这些问题，或者甚至都没有意识到这些问题。人类的许多历史发生在我们的祖先还没有智慧到能够对许多事物发问的时候，甚至在更近的过去，在语言和自我意识出现之后，也还没有将每一个行为倾向放在意识控制之下的必要。实际上，有时候准确地知道我们正在做什么和为什么做在我们的基因利益之中并不是非常明显。在性吸引的案例中，无论如何，日常的经验都告诉我们自然选择在很多情感阀门中都发挥着广泛影响，例如试探性的吸引、浓烈的热情、令人眩晕的迷恋，这些感觉的开启和关闭都是如此。一个女人一般不会打量完一个男人然后认为：“对我的基因遗产来说他似乎像是一个有价值的贡献者。”她仅仅是去衡量他并且感觉是否被他吸引。所有的“思考”已经被自然选择（无意识地，隐喻性地）过程完成了。导致对她祖先的基因遗产有好处的基因就会繁盛，而那些没有性吸引力的基因则不会。

我们都是木偶，若想得到解放，最好是破译操纵者的逻辑。理解无意识的自然基因控制是理解这一点（在很多领域，不仅仅是性）的第一步。这个逻辑的整个内容需要花一些时间来解释，但是需要让读者们先意识到操纵者似乎对木偶们的幸福毫不关心，也不会破坏电影的结局。

需要理解的第二点就是，在思考自然选择是如何塑造女人们或男人们的性倾向之前，要意识到这个过程并不是不可预见的。进化是被其所在的环境引导的，而且环境在变化。自然选择无法预测，例如有一天人们将会使用避孕，他们的激情就会导致耗费时间和精力的性行为；X级录像带的出现导致好色的男人们花空闲时间观看色情片，而不是去追求可以将他们的基因传递给下一代的真实的女人们。

这并不是说“非生产性”的性消遣有什么问题。因为自然选择创造了我们并不意味着我们必须奴隶般地跟随它特有的议程。（如果有的话，我们说不定会卸下背负的这荒谬包袱。）关键就在于，认为人们的意识就是被设计来最大化他们的适应性和基因遗产是错误的。自然选择理论是说，人们的意识是被设计来最大化这些意识所熟悉的环境中的适应性，这种环境被称为EEA——“通过进化而适应的环境”，或者更容易记住的说法：祖先生活的环境。祖先生活的环境在本书中会反复出现。有时，在思考某些精神特质是否是一种进化适应性时，我将会问这种特质是否在其承载者的“基因利益”之中。例如：随意的性欲望在男性的基因利益中吗？当然这只是一种简略的表达方式。该问题更合适的表述是，某种特质是否是处于EEA之中的某人的“基因利益”，而不是在现代的美国或者维多利亚时期的英国乃至其他的地方的。只有那些促进了我们祖先环境中世代基因的特质，从理论上来说才应该是现在人类天性的一部分。

我们祖先生活的环境是什么样的呢？20世纪中最接近的例子就是采集狩猎社会，例如非洲卡拉哈里沙漠中的昆山族（Kung San），北

极地区的因纽特人（爱斯基摩人），或者巴拉圭的阿契族（Ache）。然而采集狩猎社会彼此之间都是有差异的，致使对人类进化环境的简单概括变得困难。这种多样性提示我们：一个单一的EEA实际上是虚无缥缈的，我们祖先的社会环境无疑会在人类进化过程中发生变化。但是在当代的采集狩猎社会中也存在反复出现的主题，这表明某些特征在人类意识的进化过程中有相当的恒定性。例如：人们在近亲身边长大，生活在都是熟人的村庄，基本很少有陌生人出现。人们会结婚（一夫一妻制或者多配偶制），一个女人一般会在成熟到能够生育的时候结婚。

无论如何这都是一种安全的保障：无论祖先的环境是什么样，都不会和我们现在的环境很类似。我们不会站在拥挤的地铁站台上，也不会生活在从来没和隔壁邻居说过话的住宅区，或者被雇佣和解雇，或者观看晚间新闻。这种我们设计的环境和我们生活环境的分裂也许可以解释许多精神病理学问题，或者不那么戏剧性的精神障碍。［就像无意识动机的重要性，这是一个让弗洛伊德受到批判的理论，是他《文明及其不满》（*Civilization and Its Discontents*）这本书的核心。］

为了理解为什么女人想要追求男人，或者男人想要追求女人，我们需要仔细思考我们祖先生活的社会环境。正如我们将会看到的，思考祖先的生存环境也可以帮助我们解释为什么我们人类的雌性比其他物种的雌性在性的态度上更开放。但是对于这一章最关键的一点（无论人类中雌性的平均保守水平是多少，它也比雄性的水平要高）来说，这种环境特异性就不是那么重要了。因为这一点只取决于一个前提，那就是一个雌性个体一生中所能拥有的后代数量要比雄性个体少得多。这就是一直以来的最基本的状况：从我们祖先进化为人类、灵长类，甚至哺乳动物之前，一直回溯到我们爬虫类祖先进化的过程中，这事实就已经刻入脑中。母蛇也许并不会很聪明，但是它们却足够聪明到能潜意识地辨别出有些公蛇并不是好的交配对象。

达尔文的错误就是没有看到雌性是一种如此稀缺的物品。他认识到雌性的矜持让她们变得珍稀，但是他没有认识到她们与生俱来的珍稀性——由于她们在繁衍中所扮演的生物学角色和缓慢的繁衍速度而带来的珍稀性。自然选择看到了这一点，雌性的矜持就是这种内隐理解的结果。

文明的开端

1948年英国遗传学家A·J·贝特曼（A. J. Bateman）迈出了人类理解这个法则最重大而清晰的一步。贝特曼让果蝇进行一个约会游戏。他把五只雄性果蝇和五只雌性果蝇放在一个房间内，让他们自由活动，然后检查下一代果蝇的特征，找出哪些后代属于哪些父母。他发现了一个清晰的模式。无论她们是和一个、两个或者三个雄性交配，几乎所有的雌性都拥有了相同数量的后代，而雄性的后代差异遵循着一个简单的法则：与之交配的雌性越多，得到的后代数量越多。贝特曼认识到了其中的重要性：自然选择鼓励“雄性的不加区别的热情主动和雌性有区别的被动”。

贝特曼的洞见很长时间并未得到大多数人赏识。过了几乎30年的时间，许多进化生物学者才慢慢将这一理论完善：一面开始全面而严密地论述，一面开始公开并宣传。

第一方面的工作来自两位生物学家，他们是将达尔文主义刻板化、曲解化的代表人物。在20世纪70年代，反对者常常指控他们是秘密反动派、种族主义者、法西斯主义者等等。乔治·威廉姆斯（George Williams）和罗伯特·特里弗斯（Robert Trivers）这两个人受到的指责最严重，但他们却为奠定新范式的基础作出的贡献更多。

威廉姆斯是纽约州立大学的荣誉退休教授，曾经努力消除社会上达尔文主义的残余影响，以及其背后的关于自然选择是带有某种程度服从或者竞争价值的过程的假设。许多生物学家分享了他的观点，并且强调我们不能从自然选择的“价值”中派生出我们的道德价值。但是威廉姆斯走得更远，他说自然选择是一种“邪恶”的过程，以巨大的痛苦和死亡为代价，造成了极度的利己主义。

特里弗斯在新范式刚成型的时候还是哈佛大学的临时教授，现在在罗格斯大学。比起威廉姆斯，他对伦理学并不那么感兴趣，但是他接受了和社会达尔文主义有关的右翼价值观是一个重大的失败。他自豪地宣扬他和已故的黑豹党[注]领袖休伊·牛顿（Huey Newton，特里弗斯曾经和他合著了一篇关于人类心理学的文章）的友谊。他责骂不公正的司法体制，看穿了保守派的阴谋。

1966年威廉姆斯出版了他划时代的著作《适应与自然选择：对一些当代进化思想的评论》（*Adaptation and Natural Selection: A Critique of Some Current Evolutionary Thought*），这本书渐渐在所在领域获得了神圣的地位。根据新达尔文主义的观点，对于思考社会行为（包括人类社会行为）的生物学家来说这是一本最基础的文本。威廉姆斯的书消除了长久以来折磨着社会行为研究的困惑，并且它的主张将会支撑整个友谊和性这些主题研究的大厦。在这两个主题中特里弗斯对于大厦的构建都将会是有帮助的。

威廉姆斯扩展了1948年贝特曼那篇论文的逻辑原则。他根据繁殖活动中对“奉献”的需要提出了雄性和雌性的基因利益的对比问题。对于雄性哺乳动物来说，奉献的必要性接近于零。他的“重要角色可能在交配过程后就结束了，这种情形使得他在过去只需要付出微不足道的代价，并且仅仅花费很短暂的时间用在对自己安全和利益的直接关注上”。因为获取更多而损失很少，通过“一种直接主动的、和最多的雌性交配的意愿，雄性在自然选择的过程中获益”。另一方面，

对于雌性来说，“交配也许意味着一种对长期的生理、心理和伴随的压力、危险等负担的承诺”，因此，当环境比较合适的时候，在她们的基因利益中就存在对繁殖负担的预设，并且“一种最重要的环境就是能够使她怀孕的雄性”，因为“健康的父亲更可能有健康的后代”，“雌性的优势就是能够挑选最合适的雄性……”

因此求偶是“雄性展示自己绝佳适宜性的宣传”。正是因为“假装他是最合适或者最不合适正是雄性的优势”，雌性的优势就是认出那些虚假的宣传。所以自然选择创造了“雄性高超的推销能力和雌性同样高超的推销抵御能力和辨别力”。换言之，理论上雄性应该倾向于炫耀。

许多年之后，特里弗斯用贝特曼和威廉姆斯的想法创造了一个成熟的理论阐明了男性和女性心理学。特里弗斯开始用“投资”概念取代威廉姆斯的“奉献”概念。两者看起来似乎只有轻微的差别，但是细微的差别可以引发知识的崩塌，这里就是一例。投资这个词，与经济学和现有的分析框架联系了起来。

现在非常著名的一篇1972年发表的论文中，特里弗斯正式将“亲代投资”定义为“父母以对其后代的投资能力为代价，而增加后代生存机会的投资（该后代的繁殖率因而大增）。”亲代投资包括了产生卵子或精子、受精、怀孕或者孵化，以及养育后代所需要花费的时间和能量。显然，直到分娩之前雌性的投入都是巨大的，并且这种差异在分娩之后还会持续。

特里弗斯认为，通过量化某个物种里母亲和父亲之间投入的不平衡，我们就可以很好地理解很多事情——例如，雄性的热心和雌性的矜持的程度、性选择的强度以及求偶和亲子关系、忠诚和背叛等细微方面。特里弗斯看到了在我们人类这种物种里，这种投入的不平衡并没有许多其他的物种那样明显。并且他正确地猜想到这种结果会有很多心理上的复杂性（我们将会在下一章详细讨论）。

最后，随着特里弗斯的论文《亲代投资与性选择》（*Parental Investment and Sexual Selection*）的发表，理论之花终于盛开。达尔文理论的一个简单延伸（简单到达尔文在一分钟之内就可以理解）在1948年隐约闪现，在1966年被清晰地表达了出来，到了1972年有了完整的形式。但是，亲代投资的概念还缺少一件事情：公开地宣传。E·O·威尔逊（E. O. Wilson）的著作《社会生物学》（*Sociobiology*，1975）和理查德·道金斯（Richard Dawkins）的《自私的基因》（*The Selfish Gen*，1976）给特里弗斯的著作增添了大量来自各行各业的受众，让大量心理学家和人类学家以现代达尔文主义的术语来思考人类性行为。所产生的了解和洞见似乎持续积累了很长一段时间。

理论的检验

理论比比皆是。甚至是十分精致的理论，比如亲代投资的理论，似乎可以用很少的知识解释很多事情，也常常会被证明是毫无价值的。抱怨（尤其是来自创世论者）之中不公平的是，有些人认为关于动物特征进化的理论“仅仅是故事”而已。但是，把仅仅是看似合理的理论和令人信服的理论区分开还是有可能的。在有些科学领域，对理论的检验很直接以至于谈论被“证明”的理论只是一件稍微有些夸张的事情（虽然从某种严格的意义上讲，这就是一种夸张）。在其他的科学领域中确证是迂回的，是一个渐进的过程，不论达到或者没能达到共识，信心始终伴随其中。研究人类本性或者其他事物的进化基础，是第二种科学。对于每一种理论，我们都会问一系列问题，答案或支持我们的信念，或让我们质疑，或产生矛盾。

关于亲代投资理论的一个问题就是人类行为实际上能否在最基本的方式上遵循它。女人真的比男人对性伴侣更为挑剔吗？（请不要将其与另外一个迥然不同的问题混淆，即性对婚姻伴侣的选择。）可以

肯定一点的是，已经有很多聪明人对此暗示良多。事实上卖淫（和你不认识也不想认识的人发生性关系）是被男性疯狂搜寻的一种服务，不论现在还是维多利亚时代的英国。类似的，所有完全依赖视觉刺激（匿名的图片和电影，没有精神的肉体）的色情文学都被男性们消费着。各种研究表明，一般来说，对于随意的匿名性关系，男性比女性更加开放。在一个实验中，四分之三的男人被校园里不认识的女人搭讪时同意和其发生性关系，但是没有一个女人愿意和不认识的男人发生性关系。

怀疑者们常常都认为这种西方社会的证据只反映了其歪曲的价值观。这个疑问自1979年唐纳德·西蒙斯（Donald Symons）出版《人类性的进化》（*The Evolution of Human Sexuality*）时被提出，这是第一个综合性的从新达尔文的视角来作的关于人类性行为的人类学调查。吸收了东西方的文化，从工业社会到文字出现之前的记录，西蒙斯通过亲代投资理论证明了新范式伟大的诞生：女性对性伴侣相对更加挑剔；男性则不然，更倾向于和更大范围的女性发生性关系，这是一个非常吸引人的观念。

西蒙斯讨论的一种文化属于离西方影响越远越好的一个地方：美拉尼西亚的特罗布里恩群岛（Trobriand Islands）的本土文化。至少好几万年前，可能是10万年前，史前居住于岛屿的移民从居住于欧洲的移民中脱离出来。特罗布里恩的远古文化和欧洲远古文化的分离甚至比美洲印第安人的远古文明还要早。实际上，著名的人类学家布罗尼斯拉夫·马林诺夫斯基（Bronislaw Malinowski）在1915年考察该岛，证明了这些岛屿比现在西方人认为的还要惊人地遥远。那里的土著人似乎还没有建立性和繁衍之间的联系。当一个航海的特罗布里恩人从许多年前的村庄回来寻找他的妻子和两个孩子时，幸亏马林诺夫斯基足够机智没有说她已经不忠了。“当我谈论起其他一些事，暗示这些孩子中至少有一个可能不是他的，他却并不明白我的意思。”

有些人类学家已经开始怀疑特罗布里恩人是否真的如此愚昧无知。虽然马林诺夫斯基是这个话题的作者，但是却没办法知道他是否了解这个故事。但是理解他原则上可能是对的这一点很重要。人类性心理的演化似乎领先于对人类性的作用的发现。性欲和其他情感就是自然选择的方式，让我们的行为看起来好像是我们想要更多的后代并且知道如何获得，无论我们实际上是不是真的如此。自然选择并不是按这种方式运作——它已经驾驭着人类的智能以至于我们对于适合的追求是完全有意识和有计划的，例如，丈夫和妻子们将会避孕，没有时间去搞婚外情。事实上他们要么停止避孕，要么停止性行为。

另一个非西方的关于特罗布里恩的文化，就是缺乏维多利亚时代那种对于婚前性行为的渴望。青春期早期，男孩女孩被鼓励去和很多他们喜欢的对象发生关系。（这种自由行为在一些前工业社会中都有发现，虽然代表性的实验已经结束了，在一个女孩到生育期之前婚姻就已经开始了。）但是马林诺夫斯基并不怀疑这种性的选择性。"在一个特罗布里恩的求爱中并没有太多迂回……承认以性满足为动机的约会可以简单直接地进行。如果邀请被接受，那么男孩渴望的满足消除了意识中罗曼蒂克的画面，也消除了对难得和神秘的渴望。如果他被拒绝了，也没有多少容纳个人悲剧的空间，因为他从小时候就习惯了自己的性冲动被某些女孩挫伤，他也知道另有机会可以很快地治好这种挫败感……"还有"在每个恋爱的过程中，男性总是会不断地给女性送小礼物，对于本地人这种单方付出的必要是不言而喻的。这种风俗习惯说明即使在存在相互依恋的情况下，性交也是女性提供给男性的一种服务。"

还有某些文化力量强化了特罗布里恩女性的害羞。虽然一个年轻的女性被鼓励去拥有积极的性生活，但如果太明显太随意，那么她的优势就会丧失，因为"急切的恳求暗示着个体的价值很小"。但是有没有理由相信这种规范是文化中介的深层遗传逻辑的反应呢？是否有人能发现一种文化，其中性欲放纵的女人没有被认为比同等淫荡的男

人更异常？如果没有，那么这是否是一种惊人的巧合，即所有的人类都独立地达到了基本上相同的文化目的，并没有遗传上的鼓励？或者说，是否这种普遍的文化元素在这些物种开始分裂之前的50万年或更多年前展现出来？对于忍受没有在一种单一的文化中被灭绝的一种本质上随机的价值来说，这似乎是一段很长的时间。

这种练习给我们带来了很多的启发。首先，有了一个怀疑进化性解释的理由，它解释了某些能在任何地方发现的，甚至在相距很远的两种文化之中都普遍存在的事情（心理发展的某些特质和机制）。其次，解释这种文化方面的普遍性的困难，就是达尔文的观点“如何通过科学的法则检验（即使从数学定理的意义上没有被证明是对的）”的一个例子。它的解释链比其他的链条要更短，而且很少有可疑的链接，这是一个更简单有效的理论。如果我们接受到目前为止提出的三点微弱主张：（1）自然选择理论很直接地预示着对性伴侣挑剔的女人和不挑剔的男人的“适应性”；（2）这种选择性和非选择性都能够在世界范围内观察到；（3）这种普遍性不能被竞争、单纯的文化或理论简单地解释。如果我们接受这些，如果我们被自然法则所主导，我们就不得不赞同达尔文的解释：雄性的许可和雌性的保留在某种程度上是与生俱来的。

当然有更多的证据总是件好事情。虽然在科学上完全地“证明”也许不太可能，但调整置信度还是可以做到的。虽然进化论很少可以达到某些在物理化学领域的99.99%的置信度，它也总是能够很漂亮地把水平从70%提升到97%。

巩固进化论的一种方法是展示出这种逻辑被普遍地遵从。如果女人对性更挑剔是因为她们能够拥有的后代比男人要少得多（由于对后代更多的投资），如果动物王国中雌性普遍比雄性拥有更少的后代，那么雌性动物就应该普遍比雄性更挑剔。进化论可以作出可证伪的预

测，就像优秀的科学理论被期望做到的事情，即使进化生物学家们并不奢望在实验室里重复进化的过程，控制一些变量并预测出结果。

这种特定的预测已经被大量地证实了。无论是什么物种，雌性腼腆害羞而雄性则不然。实际上，雄性的性识别力更悲观以至于他们也许会追求除了雌性之外的目标。在某些种类的青蛙中，错误的同性恋求爱是如此常见，以至于那些发现自己被另一个雄性控制的雄性用“解放信号”来告诉他这是在浪费各自的时间。对于雄性的蛇类来说，它们以在陪伴死去的雌性一段时间之后才开始新的生活而著称。雄性火鸡会热切地向一个雌性火鸡的动物标本求爱。实际上，一个雌性火鸡复制品的头悬在离地面15英尺的地方也可以玩这种恶作剧。雄性绕着这个头转圈，做一些仪式性的展示，然后（大概对自己的表现很自信）飞到空中停在接近雌性后背的位置，实际上空中根本什么都没有。如果用木制的头也同样管用，有一些公鸡可以对一个没有嘴和眼睛的木制头产生欲望。

当然，这种实验仅仅是以生动的形式证实了达尔文在很早以前说过的很明显的事实：雄性是非常热切和渴望的。这种论证方式颇受争议，因为它支持了理论的预测。达尔文并没有在自己的研究中说“我的理论暗示着腼腆羞涩挑剔的雌性和愚蠢好色的雄性”，然后出去调查他是否可以发现可以作为证据的例子。恰恰相反，是许多的例子让他怀疑自然选择的哪些机制创造了他们——问题直到下个世纪中叶，积累了更多的例子之后，才被正确地作以回答。这种明显符合达尔文“预测”的趋势曾经是达尔文批评家们的一种长期抱怨。那些质疑自然选择或者仅仅是阻止其应用于人类行为的人们，抱怨达尔文人为制造了符合他理论的“事实”。这就是他们为什么说进化生物学家把时间都花在创造“这样的故事”来解释他们所看到的一切上。

在某种意义上，创造貌似合理的故事就是进化生物学家所做的事情，但这么说并不是一种贬损。一个理论的价值（例如亲代投资理

论）是由它可以解释多少数据以及简洁程度来衡量的，而不是数据出现的时间。在哥白尼的日心说可以完美地解释天空中行星轨迹那令人费解的模式之后，一定会有人不切正题地说："你作弊，你一直都知道这种模式。"有些"这样的故事"很明显要比其他的更好并且它们赢了。再说了，进化生物学者能造多少"数据"呢？在达尔文理论之前动物生命就已经积累了几千年的数据库，对于这个事实他们能够做的并不多。

但是有一件事情他们可以做，达尔文的理论可以对伪假设产生补充。假设理论实际上被设计来解释额外的预测——真正的预测，它可以用来评价没有被检测的预测。（达尔文在他29岁的1838年简略地概括了这种方法——在《物种起源》发表的20年前。他在笔记中写道："我的理论所要追寻的线索就是通过归纳法建立一种可能性，然后将其作为其他论点的假设。看看这一假设能否解释那些论点。"）亲代投资理论就是一个很好的例子。因为存在很多奇怪的物种，比如威廉姆斯在1966年记载的，这些物种中的雄性对后代的投资几乎可以和雌性的投资一样，甚至超过雌性对后代的投资。如果亲代投资理论是对的，那么这些物种就会挑战这一理论。

考虑下尖嘴鱼这种细长的生物。这个物种的雄性像母袋鼠一样把卵放进育儿袋里让它们吸收他血液里的营养。在雄性照料时雌性就可以进行又一轮的生殖过程。这也许并不意味着从长远来看她可以拥有比他更多的后代——毕竟最初产卵的过程就需要花费很多时间。但是，亲代投资理论一般情况下并非过于不平衡。可以预见，雌性尖嘴鱼倾向于在求爱期扮演更积极的角色，寻找雄性并且开始交配仪式。

有些鸟类，例如瓣蹼鹬（phalarope），会显现出一种类似的不正常的亲代投资分配。他们的公鸟负责孵蛋，而母鸟则去觅食。同样我们看到了预料中的上面理论的反例。雌性瓣蹼鹬体型更大，颜色也更艳丽——一种相反的性选择机制的信号，因为雌性争夺雄性。一个生

物学家观察到雌性表现出典型雄性的动作，“她们之间不停争吵和炫耀”，而雄性在耐心地孵蛋。

威廉姆斯在1966年出书时并不知道这些有违常规的物种。但是后来的研究证实了他的理论预测在生物界更为普及：在其他鸟类中，在巴拿马毒箭蛙中，在一种雄性将受精卵放在自己背上的水蝽中，在摩门蟋蟀注中已经显示出了预料中的结果。到目前为止威廉姆斯的预测还没有遇到严重的问题。

人猿和我们

另一种进化证据与男女之间的差异有关，我们可以在人类最近的亲戚身上找到。猩猩科——黑猩猩、矮黑猩猩、大猩猩和红毛猩猩——当然不是我们的祖先，他们都从偏离了我们祖先的途径进化而来。这些家伙的进化发生在800万年（对于黑猩猩和矮黑猩猩来说）到1 600万年（对于红毛猩猩来说）前。但是这些事情发生的时期并不是很长。一份参考资料指出：更新纪灵长动物（假定的我们的祖先，有猿类尺寸的头骨但是能直立行走）出现在6~400万年前，就在黑猩猩偏离轨道后不久。直立人在150万年前形成，他们的头颅尺寸介于我们和猿类之间，并学会了使用火。

在进化树注上，猿类和我们最大的近似使一种侦探游戏有了合理性。当我们和猿类共享一种特征时，原因有可能（虽然很难肯定）就是我们有共同的血统。换句话说：这种特征存在于我们1 600万年前共同的祖先身上，并且从那之后存在于我们所有的遗传谱系中。其逻辑就像追寻四个远房的表亲，发现他们都有棕色眼睛，推出至少他们共同的祖父母有棕色的眼睛。这或许尚不够严谨，但是比起你只能看见一个表亲来说，这种结论已经很可信了。

我们和大量猿类共享着很多特征，其中很多（比如五个指头的手）都不值得指出来，无论如何没有人会怀疑人类手掌的遗传基础。但是在人类的心理特征上，其遗传基础却仍然在争论之中——比如男女不同的性渴望程度，这种和猿类的比较就是很有价值的。此外，花点时间开始了解我们的近亲是很值得的。谁知道我们的心智共享了多少和猿类共同的血统？

雄性猩猩是流浪者。他们游荡在荒僻的地方，寻找能定居于自己活动范围的雌性。一个雄性也许会定居足够长的时间来独占一两个或更多的活动范围，但不能霸占太多，否则会招致更多侵扰。一旦任务完成，定居的雌性生了孩子，雄性一般就不见了，他可能会在母猩猩又有怀孕可能的几年后再回来。在此期间，他也不会闲着。

对于雄性大猩猩来说，他们的目标就是成为拥有几个成年雌性及其后代的雄性，和一些年轻的单身成年雄性的首领。作为处于支配地位的雄性，他将会拥有接近雌性的机会。年轻的雄性一般会注意他们自己的规则（即使一个首领在年龄和力量衰退之后也许还和他们分享雌性）。在衰老过程中，首领不得不面对雄性闯入者，这些闯入者的目的就是带走一个或者更多的雌性，并因此处于自信的情绪中。

雄性黑猩猩的一生也是好斗的。他努力在雄性等级上攀登，和大猩猩的等级相比，这是漫长而且不稳定的。同样，处于支配地位的雄性（不知疲倦地通过攻击、恐吓和狡猾来捍卫自己的等级）取得对任何雌性的第一权利，这是她们在排卵期时他凭借其特殊的活力而取得的强制性的特权。

矮黑猩猩（他们实际上是黑猩猩的一个特殊种类）也许是所有灵长类中最好色的。他们的性行为有很多方式，常常不止是为了繁衍的目的。周期性的同性恋行为，比如雌性之间的生殖器摩擦，似乎是在说：“让我们成为朋友吧。”但是，矮黑猩猩的社会群体内性关系的

概貌反映了和黑猩猩共同的地方：很明显雄性等级越高越有助于接近雌性。

在这些物种的社会结构的巨大多样性中，这一章最基本的主题已凸显出来：雄性似乎对性行为非常渴望并且努力追求，雌性却并没有那么努力。这并不是说雌性不喜欢性行为。她们喜欢它，也许还会发起它。有趣的是，和人类密切相关的物种（黑猩猩和矮猩猩）中的雌性似乎特别适应放荡的性生活，包括杂交。但是，她们采用的方式却和雄性不同，不会发疯似的搜寻，出生入死去追求性行为，她们自有办法找到雄性。

雌性的选择

总的来说，雌性猿类比雄性猿类更沉默谨慎并不一定意味着她们积极检验着她们未来的伴侣。当然，她们的伴侣事实上确实是接受过检验的：那些能支配其他雄性的猿类成为了配偶，而那些被支配的也许就不能成为。这种竞争实际就是达尔文用来定义的两种性选择之一，这些物种（包括我们自己）显示了进化对较大较强壮的雄性更有利。但是另一种性选择是什么呢？雌性是否在检查挑选可以给她们的计划带来更多有贡献的雄性呢？

雌性选择是众所周知的难以判定，其长期给出的信号常常含糊不清。雄性比雌性更大更强壮是否仅仅是因为强健的雄性击败了对手获得了交配机会？或者是雌性更喜欢强壮的男性，是因为有这种遗传上根深蒂固偏好的雌性会有更多更强壮的儿子，而他们的女儿就继承了她们祖母的品味？

虽然有这些困难，但也可以表明在某种意义上所有雌性类人猿都是挑剔的。例如一只雌性的大猩猩，虽然一般只限于和一只处于支配

地位的雄性发生性行为，但通常也会在她的生命历程中发生迁徙。当一只外来的雄性来到她的群落，通过互相威胁和斗争取得了首领地位，如果印象足够深刻，那么她将会决定跟随他。

在黑猩猩的例子中，事情会更加微妙。处于支配地位的雄性可以拥有任何他想要的雌性，但是这并不意味着她更喜欢他，他只是通过威胁其他的雄性来消灭替代者。他也可以威胁她，所以她冷落其他低等级雄性也许是反映了她的恐惧。（实际上，当居支配地位的雄性没注意的时候，这种唾弃冷落也就不见了。）但是存在一种完全不同的黑猩猩交配——一种持久的私人的求爱，也许是人类求爱的原型。一只雌性黑猩猩将会离开群落几天甚至几个星期。如果她拒绝，也许会被绑架。有时她也有机会成功抵制，但她也有可能选择和平地跟去，即使附近的雄性都很乐意在她抵抗时援助她。

实际上，即使并不温和地顺从也包含着一种选择。雌性红毛猩猩就是很好的例子。她们似乎确实常常作出积极的选择，更喜欢顺从雄性，但是有时候她们却因抵制交配而被强奸（如果这个词可以被用在非人类的情况下）。有证据表明强奸犯通常是青少年猩猩，并且不会导致怀孕。但是假设他们按一定的规则成功了，那么根据达尔文的观点，一个雌性会更愿意去和一个有能力的强奸犯（一个巨大强壮和有性侵略性的雄性）交配，她的雄性后代就更可能是巨大强壮和有性侵略性的——因此更多产。所以雌性的抵抗应该是自然选择所偏爱的一种方式，用来避免因遇到一个无能的强奸犯而导致怀孕（假设其没有给雌性带来伤害）。

这并不是说一个雌性灵长类就算作出反抗仍表示她是“真的想要”，虽然有些男人持此论调。正好相反，红毛猩猩越是“真的想要”，就越不会去抵抗，她的沉默策略的能量就越弱。自然选择“需要的”和任何个体需要的不必是相同的，在这个例子中它们有些不一致。要点就是，即使雌性并没有清楚地表明她们偏爱某种雄性，也许

实际上偏爱仍存在，这种事实上的谨慎就是合法的。而这种筛选效应，也许恰恰就是被自然选择所偏爱的适应性。

从更广泛的意义上来说，同样的逻辑可以被应用于任何灵长类物种上。一般来说一旦雌性开始表示出最轻微的抵抗，那么这种抵抗就是在展示一个宝贵的特质。因为不论打破这种抵抗要付出什么代价，强抵抗者的儿子们要比弱抵抗者的儿子们更可能拥有它。（这里同样假设这种不同雄性“无论花多少代价”换来的相对占有反映了背后的基因差异。）因此，完全从达尔文的观点来看，羞怯成为了其自身的奖赏。不论雄性的手段和方法是身体还是语言，这一点都是正确的。

动物及其潜意识

对达尔文主义新的性观点的普遍回应就是，作为一种对动物行为的解释，它表达得非常清楚——也就是说，对于非人类的动物行为来说是这样。当一个雄性火鸡尝试去和一个雌性的头标本交配时人们也许会哈哈大笑，但是如果你之后指出很多男人在看了裸体女人的图片后会有规律地勃起，他们却看不到这种联系。总之，男人确实知道他只是在看一张照片，所以他的行为也许很可悲，但并不滑稽。

也许不是这样。但是如果他“知道”那是一张照片，为什么他如此兴奋？为什么女人很少会被男性图片唤起到狂热自慰的程度？

将人类的愚蠢和火鸡的盲目一同放在达尔文的规则中是有道理的。对，我们的行为比火鸡的行为被更微妙地（大概是更有意识地）控制，至少可以决定不去看那些他们知道会唤起他们的东西。有时他们甚至会坚持这些决定。虽然火鸡可以作看起来类似的“选择”（一只被人用猎枪追猎的火鸡可能会决定现在不是浪漫的时候），可以确

定的是人类选择的复杂性和微妙性在动物王国中是无可匹敌的。这也是人类对长期目标的深思熟虑的追求。

这些都很合理，在某种程度上就是如此。但是这并不意味着达尔文主义的结束。对于一个外行来说，可以沉思的、具有自我意识的大脑的进化将我们从过去进化决定的基础上解放出来，这似乎是很自然的事情。对于一位进化生物学者来说，看起来很自然的事情几乎都是相反的：人类大脑的进化并不是把我们从生存繁衍的指令中隔离出来，而是让我们更有效更适应地跟随这个指令。当我们从雄性强制诱拐雌性的物种进化到雄性会悄悄说甜蜜话的物种，这种窃窃私语和诱拐是被一样的逻辑所支配的——这是一种雄性控制雌性的方法，其形式服务于这种功能。自然选择散发的光芒从我们大脑最古老最深层的地方发射，一路到达大脑最新的组织中。实际上，如果没有触及自然选择的底线，那些最新的组织将永远不会出现。

当然，自从我们的祖先和类人猿的祖先分道扬镳之后，已经发生了太多事情，可以想象进化环境中的机会把我们的血统从大多数物种那种雄性和雌性的浪漫兴趣不平衡的逻辑中移除。不要忘了海马、瓣蹼鹬、巴拿马毒箭蛙和摩门蟋蟀它们相反的性别角色。虽不明显但离我们更近的是，另一种我们的灵长类表亲长臂猿，它们的祖先在大约2000万年前和我们分道扬镳了。在长臂猿进化中的某个时期，环境开始鼓励更多雄性的亲代投资。雄性会待在雌性身边并且帮助照顾小孩。在一种长臂猿物种中，实际上是雄性携带着婴儿，这在猿类中实属少见。谈谈婚姻的和谐：长臂猿夫妇在早上唱着嘹亮的二重奏，目的在于向可能的家庭破坏者传递家庭稳固的信息。

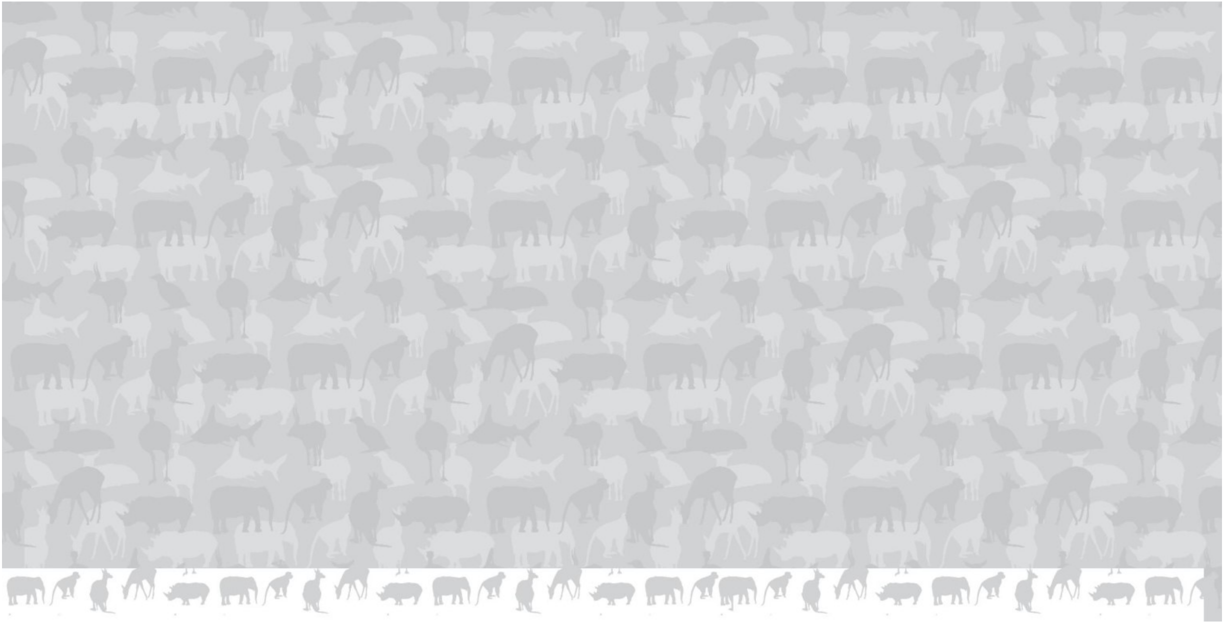
当然男人也因带着婴儿并且和家人在一起生活而著称。有没有可能在最后几百万年的某个时期，在我们身上和在长臂猿身上发生过相同的事情？雄性和雌性的性渴望是否已经趋同到足以让一夫一妻制成为一种合理的目标？

1. 有一种进化理论认为，进化最初就赋予雌性喜欢雄性体现其健壮性的简单标记，比如某个雄性的颜色比一般的雄性颜色要稍微明亮一些，这意味着跟这样的雄性结合能够生出健壮的后代。但是雌性的这种偏好一旦建立，就意味着无论颜色鲜亮是否真的标志着健康，多姿多彩的雄性就有更多的繁殖上的优势，所以雄性身上与颜色有关的基因就会发展壮大。反过来，雌性对雄性颜色的偏好就会被自然选择进一步放大。这是一个错误的循环：更多的雌性喜欢颜色，更多有颜色的雄性存活。不过这种理论近年来受到多种挑战。

2. 黑豹党是一个活跃于美国20世纪60~70年代的组织，主要由非裔美国人组成，宗旨是促进黑人的民权。——编者注

3. 摩门教徒以一夫多妻制著称。

4. 生物学中用来表示物种之间进化关系的谱系图，因呈树状而得名。——编者注



第03章
男人与女人

人类一夫多妻制的现象可以追溯到原始社会，即使在高度发达的现代社会中，还是可以见到一夫多妻制的影子。在人类历史的初期，作为群居动物，男性会根据自己的能力寻求尽量多的女性与其共同生活，并且在男性的观念中，这些女性是不能再被群体内其他男性拥有的，否则将会引起男性极度的嫉妒。有时，男性甚至干脆带着他的妻子们组成只有一个男性的小团体，就像自然界中的大猩猩一样。

——《人类的由来》（1871）



从进化的观点来看，“一夫一妻制”的配偶联系（pair-bonding）才是对人类更加有利的生存方式。这种“一夫一妻制结合”使得男性与女性的关系变成一种深层的、彼此唯一的爱，这种情感会持续永久。但是从原始人类社会的情况来看，男性与女性的关系似乎并非如此简单。

德斯蒙德·莫里斯（Desmond Morris）在1967年出版的《裸猿》（*The Naked Ape*）中曾经提到了“一夫一妻制”的配偶联系的假设。后来20世纪60年代出版的几本书中也提到过类似的观点，支持这一观点的学者们将这一观点看成是进化研究中一个重要的转折点。诚然，由于“一夫一妻制结合”的假设与传统达尔文进化论有很大的不同，这些假设的确博得了不少人的眼球，但是这并不意味着一个不同于达尔文进化论的新领域的诞生。

在“一夫一妻制结合”理论框架下，莫里斯曾试图解释一个很有意义的问题——为什么在人类社会中，大部分女性会忠诚于她们的配偶（当然，如果你相信女性是忠诚于她们的配偶的话）。在自然界中，对于配偶的高度忠诚并不是一种常见的现象。在大部分物种中，

雌性都是比人类社会的女性更加放纵自己的，对于人类的近亲——猿而言，这种情况尤其常见，但是对于黑猩猩和矮黑猩猩而言，雌性的忠贞则显得不那么重要。但是几乎在所有物种中，雌性都比雄性更加忠诚于配偶。莫里斯用人类早期社会的采集狩猎式社会经济中男女分工不同来解释女性对于配偶的忠贞。莫里斯认为，男性在外出狩猎时需要确保女性对自己的忠诚，于是女性就发展出了对于配偶忠贞的特性。但是，莫里斯从未对自然选择是如何使女性发生这样的改变的详细过程给出解释。我们并不能将这样的错误归结于莫里斯一个人身上，在莫里斯生活的时代，这样的观点是非常常见的。在那个时代，人们认为自然选择是着眼于未来的，自然选择决定了什么对于人类发展是有利的，如果对于人类发展有利，那么自然选择就会采取措施使人类获得这种能力。

但事实上，自然选择并没有我们想象的那样智能，它没有预知未来的能力，也不会主动使人类朝着更好的方向发展。任何一个改变的发生都具有随机性，如果这个改变对人类有益，那么它就会被自然选择留下来，如果这个改变对人类是有害的，就会被漫长的进化所淘汰。这就是威廉姆斯在1966年出版的书中的最主要的观点。相信读者们不难发现，这一观点几乎是与莫里斯的观点同时出现的。

莫里斯强调研究进化的关键在于基因的遗传路径。“忠诚基因”使女性忠诚，并不断地复制忠诚女性的后代，随着女性后代的增多，“忠诚基因”就发展壮大了起来。在这个过程中，不论女性是与自己的丈夫结合还是与邮递员结合，她的基因都是可以得到传承的。当然，我们这里所说的“忠诚基因”、“不忠诚基因”、“自私基因”、“残忍基因”等等，无疑都是将基因过于简单化了，其实人类的特点大部分都是由多个基因共同决定的。

一些新派的进化学家利用这种相对更加严谨的自然选择观点来研究莫里斯提出的问题：男性与女性是天生就会与异性建立长期的亲密

关系吗？不论是一夫一妻或一夫多妻，还是长期关系或暂时关系，婚姻作为一种规则存在于每一种人类文明中，家庭就是组成社会的一个小单位。在人类社会中，父亲对于自己后代的爱是很强烈的。但是，在黑猩猩这个种群中，雄性和雌性黑猩猩对于配偶并非十分忠诚，雄性黑猩猩不能确定哪个后代是自己的孩子，因此雄性黑猩猩对于自己后代的爱也就没有人类父亲那样强烈。而正是这种对自己后代的爱使父亲甘愿帮助雌性抚育后代，帮助后代学习生存技能。从动物学的角度来看，人类社会的男性抚育成本（male parental investment，简称MPI）是非常高的，这种成本虽然没有女性高，但是相对于其他灵长类动物而言依然很高。正是这种高抚育成本使得男性和女性家长的目标不谋而合，成为了他们的共同点，同时也使双方在养育后代的过程中体验到快乐。此外高抚育成本也使处于求爱和婚姻阶段的男性与女性产生了一定的分歧。特里弗斯在1972年发表的文章中评论道：男性与女性就像是两种不同的生物，他们结合在一起唯一的目的就是繁衍后代。但是，即便是在男性高抚育成本理论下，将男性与女性的关系看成互相利用的观点依然并不能概括所有的情况。

男性高抚育成本的原因

一直以来，很多学者都试图解释为什么男性甘愿付出成本来抚育后代。最近的进化理论也从男性基因的角度对于亲代为什么愿意为后代投入养育成本，为后代担心，保护后代，教育后代进行了解释。

其中一个原因就是在亲代眼中后代是非常脆弱的，很容易受到伤害。雄性要经历种种努力才能够获得雌性的青睐并与之交配，产生后代，如果后代就这样轻而易举地被天敌吃掉，那雄性之前的种种努力就付诸东流，明智的雄性当然不会让这样的事情发生的。这也许就是为什么许多鸟类奉行一夫一妻制（或者相对的一夫一妻制）的原因。当雌鸟外出寻找食物，留在巢中的幼雏就会相当危险，此时一夫一妻

规则下的“丈夫”——雄鸟就可以充当保护幼雏的角色。我们人类的祖先在从森林迁到热带草原时同样面临捕食者的追杀，这个问题严重威胁到了人类祖先的生存以及种族的延续。随着人类的进化，我们的祖先渐渐开始直立行走，同时也变得越来越聪明，这也就给女性带来了一个两难的问题：直立行走使女性的骨盆变窄，导致女性生产时的产道变窄，但同时胎儿的头却随着进化在变大。这也就是为什么相对于其他灵长类动物，人类的胎儿孕育期更短的原因。

同时，人类祖先的食物很大一部分来自狩猎，男性需要负担起为家庭提供食物的重任。一夫多妻制无疑会为男性带来很大的负担，因此一夫一妻制才是对男性来说更加明智的选择。这种推论在动物中同样适用。证据就是，在肉食动物中，一夫一妻制比素食动物更加常见。

更为重要的是，人类在进化过程中变得越来越聪明，这与父母的教养是分不开的，一夫一妻制使后代同时获得来自父方和母方的教育，相对于一夫多妻制中只能获得来自母方教育的后代而言，一夫一妻制无疑更有利于后代智力的发展。正是由于一夫一妻制为后代带来了很多好处，于是人类祖先才将这种关系模式保留下来。而要享受这种规则所带来的好处，男性与女性首先要相互吸引，才能建立一种长期而稳定的合作关系，来共同抚育后代。

其实，这种相互吸引进而建立稳定关系的观点也曾被一些学者怀疑，在他们看来，这种浪漫的爱情只不过是西方文化的产物。事实上，在许多文化中，性与情感是分离的，配偶的选择完全不关乎情感。但是当人类学家从达尔文的观点出发来看待男性与女性的关系时，这种一夫一妻制结合的假设还是有充足的理由的。

同时，“一夫一妻制”这个名词（或者具体到我们所说的“爱”）总是给我们一种持久、稳固的感觉，并且是夫妻双方的一种互动，而不是单方面的。但事实是否如此呢？显然，事实并不总是这

样乐观。那么这种理想的爱情与人类现实生活中的爱情差距到底有多大呢？要回答这个问题，我们就要借用特里弗斯在他1972年发表的论文中提到的观点——忽略情绪本身，而是着眼于情绪在进化过程中所扮演的角色来思考问题。也就是说，从基因角度，这样的情感能够为产生情感的双方带来什么样的利益呢？是妊娠期的延长？哺乳期的延长？还是父方在抚育后代过程中所付出的高昂代价？我想要解释这一问题，也就只有从这些方面入手，才能知道为什么人类不仅有浪漫的爱情，同时还会从这种关系中获得利益。

女性需求

在父方抚育成本相对较低的物种中，雄性向雌性求爱的原因很简单：为了与雌性发生性关系。但是其实雌性与异性发生性关系的愿望并没有雄性那样迫切。

如果雄性在养育后代的行为中所要投入的资源很少，那么雄性求爱行为的动机就相当简单了，就是获得与之发生性行为的机会。但是雌性的求爱行为动机却没有这样简单。雌性在潜意识中需要一定的时间来观察雄性，让雄性与同类进行竞争，观察雄性是否患有疾病，并以此来评估雄性基因的质量。雌性或许还会利用雄性对其卵子的迫切需求来获取利益。作为雄性抚育行为支出的一小部分，这种“婚礼支出”在从灵长类动物到黑翅悬尾蝇（blacktipped hanging flies）等许多物种的求爱过程中都有所体现。以黑翅悬尾蝇为例，在雌性和雄性黑翅悬尾蝇交配时，雄性必须向雌性提供自己捕获的猎物，雌性黑翅悬尾蝇会在与雄性交配的同时享用这份“免费的午餐”。如果雄性黑翅悬尾蝇提供的猎物不够大，在交配结束之前雌性黑翅悬尾蝇就享用完了猎物，那么雌性黑翅悬尾蝇会头也不回地离开雄性黑翅悬尾蝇，即使交配还没有完成。相反，如果雄性黑翅悬尾蝇提供的猎物足够大，交配完成时，雌性黑翅悬尾蝇还没有享用完雄性黑翅悬尾蝇提

供的猎物，雄性黑翅悬尾蝇会将剩下的猎物保存起来，以备下一次交配时使用。好在雌性对雄性的这种权衡通常会很快完成并决定是否与之交配，毕竟雄性可没有几周的时间来耐心等待雌性是否决定与自己交配。

但是，一旦父亲需要在后代孕育过程中以及抚育后代的过程中投入很多，而非像先前所说的，只是在交配时贡献自己的一半基因，此时，雌性除了要考虑雄性基因的质量，还必须为孩子未来从雄性那边所得到资源的多少考虑。这一点，大卫·布斯（David Buss）在1989年对全球37种区域文化中对配偶的偏好进行了研究，同样得到了女性比男性更加看重配偶经济实力的观点。

但这并不是说，女性总是喜欢那些富有的男人，毕竟，在采集狩猎式的社会中，想要积累下私人财产几乎是不可能的。而且采集狩猎式社会的祖先们是从富饶的中心地带被迫迁移到相对贫瘠的边缘地带，这样一群祖先并不一定能够真实地反映人类祖先普遍的生活环境。如果人类祖先都生活在同等条件的环境中，那么女性对于男性财富的要求或许就没有对社会地位的要求那样高。在采集狩猎式社会中，社会地位往往是权力的象征，权力越高的男性，在资源分配时被分配到的利益越多。也就是说，在一次大的捕猎活动结束后，权力越高的人所分到的肉也就越多。在现代社会中，财富、权力、地位三者更是紧密地联系在一起，这三者在大部分女性眼中，都是很吸引人的条件。

抱负和勤奋同样可以得到许多女性的青睐。根据布斯的理论，这种现象是普遍存在的。当然，作为基因质量的一种指标，抱负和勤奋也是男性抚育成本较低的物种中女方用来衡量男方是否愿意抚育后代的一个标准。对于处在父方抚育成本较高的物种中的女性，她们将抱负和勤劳看成是慷慨、值得信任、能够对自己承担责任的象征。

人们可能还要问，为什么女性总是会如此怀疑男性呢？经过这么长时间的进化，男性会为女性买一套房子，安定下来，在周末负责修剪草坪，这些难道不已经进化成了合乎女性要求的标准了吗？要回答这个问题，我们就要考虑“爱”这个词的含义，基于“爱”而生活在一起的男性与女性，这种关系在某种程度上具有一定的不确定性。相比于男性低抚育成本的物种而言，男性高抚育成本物种中的雄性更有可能背叛雌性。不可否认，对于男性而言，最好的生存方式不是“一夫一妻制”，虽然长期的投资是男性长远的目标，但是出轨对于男性而言的确更有利于基因的传播。私生子有时甚至不需要男性付出抚育成本。那么对于这种不需要任何投入就可以获益的生意，男性何乐而不为呢？因此，男性高抚育成本物种中的女性必须要对男性这样的倾向时刻保持警惕，同时尽量避免与抱着这样态度的男性发生性关系。

在男性低抚育成本物种中，女性也会对男性有同样的怀疑，但是这种怀疑却对于女方的择偶没有太大的影响。因为在这样的物种中，雌性从雄性处获得的资源本来就不多，也就不必过于在意这个问题。

这是以上这些男性与女性之间的不同——男性对于“一夜情”的偏爱和女性对于“一夜情”的厌恶促进了物种的进化，也就是说，自然选择将那些善于欺骗女性的男性和善于识破男性谎言的女性选择了出来。并且，女性越善于识谎，男性就越善于说谎；同样的，男性越善于说谎，女性就越善于识谎。那么如果人类一直这样进化下去，将面临怎样可怕的境地呢？好在，上面所讨论的进化过程只是一个理论上的假设，在实际中，进化学家们还并没有得到足够的证据来支持这一假设。不可否认，的确有研究表明，男性比女性更擅长夸大自身善良、忠诚等优点，但是这只能说明男性善于说谎，并没有研究表明女性善于识慌。正如特里弗斯在1972年的研究中说的，要让别人相信你的谎言，自己首先要相信自己的谎言。也就是说，现在你感觉自己爱上了一位女性，但这只是被爱情冲昏了头脑，几个月之后，当你们发生了性关系，你就不一定会觉得她还是那样可爱了。这也正是那些想

要逃避道德责难的男人们的托词——“我当时是很爱她的，但是现在我已经不爱她了。”这并不意味着男性的爱只能持续一个很短的时间，也并不意味着每一段恋情的开展都只是男性在战术上的自我欺骗。有些时候，男性还是能够在这种长期稳定的关系中获利的。而且如果说男性的诺言就是一个彻头彻尾的谎言那也是不对的，毕竟任何人都没有办法预测未来，没有办法知道在将来的某一天自己会不爱那个曾经深爱的女性。可能如果男性在三年后就遇到了更能够吸引自己的女性，那么他很有可能转而喜欢那个女性；也有可能若干年之后，男性遭遇到了某种不测，使男性失去与其他男性竞争的资本，于是现有的那个女性就成为了男性唯一能够依靠的配偶。说到这种不确定性，自然选择在某种程度上还将这种不确定性扩大化了，于是这种行为能够提高发生性关系的可能性，同时又不用付出相应的代价。而对于亲密的社会关系而言，男性常常需要付出一定的代价。

现在被男人抛弃的女人已经和我们祖先的那个时代被抛弃的女人很不一样了。正如西蒙斯说的，在采集狩猎式的社会，每一个男人都可以找到一个女人，基本上每一个女人都在她们的生育期和男人发生了性关系，这可能就是为什么在我们祖先的那个时候，基本上没有人会是单身的，除了那些处在青春期和生育期之间无法生育的女性之外。西蒙斯认为，现代社会中男性与女性调情，进而发生性关系，然后再抛弃女性，这样的做法从进化角度来说，其实并不是一种明智的做法。这只是出于男性们的“性”本能，现代社会中发明了各种各样有效的避孕工具，于是男人们就想不断地更换性伙伴，而不用担心需要对其中任何一个负责。

在我们祖先的那个时候，虽然没有很多女性会因为男性的不负责任而在夜深人静的时候咒骂“男人都是混蛋”，但还是要警惕男人们的花言巧语，毕竟离婚在采集狩猎式的社会中也是可能发生的，男人可能在养育了一个或两个后代后离开女性，甚至搬到另一个部落中去生活。一夫一妻制的规则并没有一个硬性的规定，只是靠男人们自觉

地遵守，男性可以向一位女性发誓会终生将她视为生命中最重要的人，但是一旦结婚，他可能会用半生的时间去追求另一位妻子，甚至将他能够获得的全部资源都投入到与第二位妻子所生的孩子身上。由于这种事情很有可能发生，女性必须要尽早地、仔细地检查男性抛弃自己的可能性。这也就不奇怪，为什么对男性承诺的评定已经成为女性心理学的一部分，而男性心理学则包括了向女性说谎的成分。

男性能够投入到后代身上的资源是有限的，这也就是为什么女性不认同广泛存在于自然界其他物种中的性别偏见的原因。自然界中有性生殖的生物大部分都属于男性低抚育成本的生物，在这种生物中，雌性之间不需要进行激烈的竞争来获得雄性的青睐，即使是多个雌性一起追求同一位雄性，这位雄性也能够满足这几位雌性的性需求，毕竟仅就交配而言是花不了雄性太多时间的。而在像人类这样的男性高抚育成本的物种中，女性希望完全掌控自己的配偶，将男性的社会和物质资源全部投入到自己的后代身上，这就使这些物种中的女性必须要与物种中其他女性竞争。也就是说，男性高抚育成本使得性选择成为一个双向的过程，一方面，男性因为稀缺的女性卵子而与其他男性竞争，另一方面，女性也要为稀缺的男性资源而与其他女性竞争。

在性选择中男性无疑要应对比女性更大的压力。毕竟，女性是为了男性的资源，而男性是出于生理需要而与女性发生性关系。也就是说，男性与女性必须要为了他们的需求而采取相应的措施。

男性需求

“处在男性高抚育成本物种中的男性具有选择配偶的权利”，这种说法可能会带有一定的误导性，但是至少在理论上，自然选择赋予了男性选择的权利。只要有机会，男性能够与任何女性发生关系。另

一方面，当男性要选择一位女性与他共度一生时，就需要对女性进行一定的选择，因为这将决定男性后代的质量。

有一项在男性与女性之间开展的调查，调查中男性与女性会被问及对具有与自己约会资格的人智商的最低要求。调查表明，对于男性和女性而言，平均的可以接受的程度都是平均智商。当问这些人“如果要与你发生性关系，那么你对对方的智商有什么样的要求”时，女性的回答是，高于平均智商，而男性的回答却是低于平均智商。特里弗斯在1972年的研究中曾经提出了这样的预测，在男性高抚育成本的物种中，雄性对于性伙伴的选择和对孕育自己后代的女性的选择标准是不一样的。对于前者，男性更倾向于选择能够吸引自己的女性，而对于后者，男性则更倾向于选择喜欢自己而非自己喜欢的女性。这项1990年发表的研究，也为特里弗斯的预测提供了有力的支持。

正如特里弗斯早前发现的，男性与女性在择偶时对基因质量的选择标准是相同的，但是在其他方面则是不同的。女性会注重男性提供资源的能力，男性会关心女性生产后代的能力。由于女性的生育能力是随着年龄的增加而变小的，更年期之后，女性基本丧失生育能力，因此男性会很关注配偶的年龄。因此从进化学的角度讲，过了更年期的女性是完全没有性吸引力的。即便对于没有进入更年期的女性，男性也会喜欢更年轻的女性，尤其是当男性在选择终身配偶时，因为这样的女性才能够养育更多的孩子。在布斯所进行的文化调查中，也都普遍存在男性偏好年轻女性的现象。

这在一定程度上解释了男性为什么对于女性的某些身体特征具有一定的偏好。由于女性随着年龄的增长，眼睛会变小，鼻子也会变大，眼睛和鼻子就可以作为年龄的指示器。因此男人眼中美丽的女人都具有一个共同的特征：大眼睛，小鼻子。但是在女人眼中，男人的相貌并不能说明男人的年纪，一个长得有点老的男人实际上并不一定年纪很大，或许他还正处于黄金生育期。

另外一个人们如此关注女性容貌的原因就是，女性除了“性”之外，还有太多的事情需要考虑，比如男人是否会供养自己的孩子。当一个很漂亮的女人和一个丑陋的男人走在一起，人们很容易就会联想到（并且这种联想常常是正确的）这个男人要么就是很富有，要么就是社会地位很高。

在评估配偶是否值得托付终身时，男人和女人所采用的评估标准也是不一样的。女人要考虑的是男人是否会将他的资本撤回，不再继续为自己的后代投资，而男人要考虑的则是他的资本是否投放在了值得的地方，以防将自己的资本投放在了别的男人的后代身上。

以上的这些观点当然也只是理论上的假设，但是与“男性与女性之间不存在爱，只是相互利用”这种观点相比，上面的观点似乎更能站得住脚。在特里弗斯提出“男性具有某些预防配偶与他人私通的策略”这一观点几年之后，达利和威尔森就在男性身上找到了一些这样的策略。他们认为，从进化角度讲，男性唯一需要担心的是女性与其他男人私通，一旦女性与其他男人私通，男性是很难原谅女性的。而女性唯一需要担心的则是男性的遗弃，虽然女性也很难接受男性身体上的背叛，但是精神上的背叛（精神上的背叛可能造成男性将自己的资源转移到其他女性那里，从而使自己丧失男性的资源）才是女性最不能够容忍的。

经过几千年人类文明的验证以及过去几十年的研究证明，以上的预测是非常可信的。最使男性抓狂的事情就是想到自己的妻子有可能正在与其他的男子发生性关系，同样最使女性抓狂的事情就是想到自己的丈夫有可能已经爱上了别的女人。女性面对男性的出轨时会歇斯底里，会努力地通过瘦身、化妆等来提高自己的吸引力，来赢回男人的心。而男人面对妻子的不忠则常常十分愤怒，即便事情已经过去很久了，男人还是会时不常地想起这件事，心里还是会非常不舒服。

达利和威尔森发现，男性和女性的这种差别并不是亲代抚育成本理论首先提出来的，而是由心理学家首先发现的，后来的遗传心理学家也对这一理论进行了补充。布斯曾做过这样一个实验，他用仪器来监测男性和女性的心率，并让他们想象配偶正在做的事情。当男人想象配偶出轨时，他们心率加快的程度相当于三杯咖啡产生的效果，他们会出汗，皱眉。但当男人们想象配偶爱上了别人时，他们就冷静得多（当然和正常水平还是具有一定差异的）。对于女性而言，当让她们想象配偶爱上了别的女性，但还并没有发生性关系时，女性已经会表现出明显的心理压力。

现代社会女性与除丈夫之外的其他男人发生性关系时，一般会使用避孕措施，男性基本上已经不用担心自己会花上几十年的时间来养育别人的孩子。但是，男性依然无法忍受自己的妻子与他人发生性关系的事实。这显然不符合我们之前所分析的逻辑。另外一个类似的经典例子就是人类对于甜食的喜爱。我们对于甜食的偏好是在没有糖果的环境中进化出来的，现如今，对于甜食的喜爱可能引发肥胖，因此人们很努力地想控制自己对于甜食的喜爱，但是尝试过各种方法之后，人们还是无法抵挡甜食的诱惑（除非通过经典条件反射训练，让人们将甜食与疼痛联系起来）。与此类似的，男性的嫉妒心理也是很难改变的，更可怕的是他们经常通过暴力等手段来表达这种嫉妒，因此通过法律等具有强制性的手段对这种嫉妒情绪的表达加以控制还是有必要的。

女性的其他需求

在探讨男性对女性出轨行为的厌恶时，大家或许要问，为什么女性会有这样的行为呢？即使在不会提高后代数量的前提下，女性为什么还会冒着激怒男性、失去男性资源的危险而通奸呢？女性能够从通奸行为中获得什么呢？

首先，这是生物学家所说的“资源提取”行为。如果女性能够通过性行为来得到好处，那么女性与男性发生的性行为越多，得到的好处就越多。人类的近亲矮黑猩猩就是最好的例子。矮黑猩猩能够通过性行为来换取食物，因此母矮黑猩猩很愿意与公矮黑猩猩发生性行为，这样她们就能获得很多的食物。在黑猩猩中，用性来交换食物的规则没有矮黑猩猩中那样直白，但是雄性还是喜欢把食物分给那些处在排卵期、并愿意与自己发生性行为的雌性黑猩猩。在人类社会，女性当然不会像动物一样直白地用排卵期来吸引男性，正是通过这种“模糊的排卵期”，女性延长了自己能够与男性发生性行为的时间，并从中获利。而男性有可能在女性排卵期之前或之后与之发生性行为，显然，此时的女性是无法帮男性孕育后代的，那么男性也就浪费了一些自己的资源。妮莎（Nisa）是一位生活在采集狩猎式社会的女性，她曾经坦白地告诉一位采访她的人类学家拥有多名性伙伴的好处：一个男人能够给自己的东西实际上是很少的，并且一个男人每次给自己的都是相同的食物，但是一旦拥有多名性伙伴，他们每个人都会给自己带来东西，并且每个人都不一样，一个人会给自己带来肉，一个人会给自己带来钱，一个人会给自己带来珍珠，而女性从丈夫那里还可以得到一份东西，何乐而不为呢？

女性与多名男性发生性行为的另一个好处就是他们都会自认为自己就是该名女性所生的孩子的父亲。在灵长类动物中，如果雄性越能够确定孩子是自己的后代，那么雄性就越会关爱这个孩子。在黑猩猩群体中处于首领地位的雄性黑猩猩，由于其地位相对于其他黑猩猩来说更高，因此他有很大的把握说这个群体中的孩子是自己的后代，因此这位黑猩猩首领就会对小黑猩猩表现出关爱，并且会主动保护他们。而在长尾猴这个物种中，雄性长尾猴会在与雌性长尾猴交配之前，将雌性长尾猴与其他雄性长尾猴的后代全部杀死，以此来保证雌性长尾猴能够将全部精力放在自己的后代身上，而不需要花费精力照顾其他雄性长尾猴的后代。或许有些人会诟病长尾猴的这种生存方式，但是我们应当看到，杀掉由于不忠的行为而产生的孩子这种现象

在人类社会中也是可以被接受的，并且很多文化中都曾有过这样的现象。此外，即使不杀掉这样的孩子，他们在没有父亲提供资源的情况下也是很难生存下来的。因此如果女性拥有多个性伙伴就可以提高自己孩子的存活率。

那么父亲们是经过了深思熟虑，分析了孩子是不是自己的，然后才采取相应的关爱措施吗？其实他们根本不需要如此，漫长的进化早就赋予了男性这种能力，男性对于后代的疼爱或者厌弃是不需要思考的，都是无意识的反应。基因的作用使得男性无意识地就会对后代是否携带有自己的基因非常敏感。基因会告诉男性："你和这个孩子的母亲有过多次的性行为，这个孩子很有可能是你的，所以你要对这个孩子好一点。"

人类学家萨拉·布拉菲尔·哈迪（Sarah Blaffer Hrdy）就是这种"女性的不忠行为造成男性困惑"理论的忠实捍卫者。哈迪一直认为自己是支持男女平等的社会生物学家。她认为将女性描述成为"对伴侣忠诚、对同性别具有高攻击性的个体"是不正确的。而传统的达尔文支持者也会对于"男性的一生都在追求性"这样的论断有所怀疑。纵然对于这一问题不同的学者有不同的观点，但是科学就是这样在不同理论的相互竞争中取得进步的，最重要的是到底哪一种理论能够合理地解释问题。

上面的"资源提取"理论和"后代困惑"理论都可以用来解释已婚女性和未婚女性的行为，即便是对于雌性滥交现象相当普遍的黑猩猩和长尾猴，这两个理论也是可以解释的。还有第三个理论——双方互利理论，这个理论跳出了男性抚育成本的框架，并且专门针对已婚妇女。

在需要较高的男性抚育成本的物种中，女性需要从男性身上得到两样东西：高质量的基因、稳定且较高的男性抚育投资。但女性往往很难从同一位男性身上同时得到这两样东西。一种解决方法就是从一

位不是非常强壮或是非常聪明的男性那里骗取资源，来帮助自己抚育另外一位男性的后代。此时，不明确的排卵期就为这种方法提供了便利。如果女性的排卵期非常明确，那么男性就很容易在女性的排卵期时将女性与其他男性隔离开来，以保证女性所生的孩子是自己的后代。但是，这为女性带来了一定的不便，因此女性就发展出了“不确定的排卵期”这一机制。当然女性自己是不会意识到自己的这种策略的，因为它早已经根植于女性的基因中。

以上涉及的理论谈及的都是人们自己意识不到的一些策略，但是这未免有将人类描述得过于聪明之嫌，尤其是对于那些并不是非常相信自然选择理论的人而言。但是确实有证据表明，女性在排卵期更加易于与男性发生性关系。有研究表明，处在排卵期的女性在前往单身酒吧时会佩戴更多的首饰，也会在化妆上更加精心，这些装饰其实是与雌性黑猩猩将发红的生殖器展示给雄性黑猩猩看是一样的作用，都是为了吸引异性。并且相比非排卵期的女性，排卵期的女性也会与男性发生更多的身体上的接触。英国生物学家R·罗宾·贝克（R. Robin Baker）和马克·贝里斯（Mark Bellis）的一项研究发现，处在排卵期的女性更容易发生出轨行为。这就说明了女性追求的不仅仅是来自男性的资源，还有男性的基因。总而言之，不论女性出轨的原因是什么，这种现象是确实存在的。血样检验发现，在某些城市地区，超过1/4的孩子是由非亲生父亲的父亲（继祖父）来抚养的。即使是在与我们人类祖先生活方式非常相似的某些原始部落，也有1/50的孩子由继祖父抚养。由此可见，女性的出轨行为已经具有一个很长的历史了。

实际上，男性的思想在某种程度上就是进化历史的记录器。如果女性的出轨行为没有很长历史的话，那么男性也就不会发展出对女性出轨行为的疯狂嫉妒。但是同时我们还应当看到，男性之所以会在哺育后代上贡献自己很大的力量，就是因为女性的出轨行为并不是非常普遍。

如果读者们觉得这种心理学的轨迹还不足以说明问题的话，那我们再来看一下更加清楚的来自生理学的数据——相对睾丸重量，即平均睾丸重量在平均男性体重中所占的比例。在黑猩猩及相对睾丸重量较高的物种中，雌性的性行为都是比较混乱的，一个后代能够同时得到来自多位男性的抚育资源。而在相对睾丸重量较低的物种中，男性与女性的关系是一夫一妻制和一夫多妻制。这种现象其实不难解释。当女性同时与多位男性保持着性关系时，某一位男性的精子要在与其他男性的精子激烈的竞争中胜出，才能够与该名女性的卵子结合，产生自己的后代。因此，物种中雄性睾丸的重量就是女性发生性行为次数的指示器。我们人类男性的睾丸相对重量在黑猩猩和矮黑猩猩之间，也就是说，人类女性的性行为并没有黑猩猩那样混乱，但人类女性也存在出轨行为。

很明显，自然选择有足够的能力帮助人类进化出心理武器，从将配偶视为自己的私人财产到对于配偶与他人有染时的极度嫉妒。威尔森和达利在1992年发表的一篇题为“将妻子视为奴隶的男人”（*The Man Who Mistook His Wife for a Chattel*）的文章中提到，男人对自己配偶的独占欲就像是小鸟宣称自己的领地，狮子对自己的猎物宣称所有权。男人将女人视为自己的私有财产不仅仅是一种比喻，已经有研究表明，他们确实会打与婚姻和商业活动相关的心理盘算。

以上这些理论的结果又会造成另外一种机制的产生。由于男性越来越适应于自己有可能被配偶背叛的事实，因此女性也要在说服男人相信她们的出轨只是生理上的需要，她们还是很爱自己的丈夫上做得越来越好。女性出轨除了会使女性面临被抛弃甚至遭受暴力的危险之外，女性的自我欺骗也会变得越来越难。或许对于那些已婚女人来说，不再纠结于性（即使在她们的潜意识中还是会寻找性的刺激，并潜意识地认同自己的出轨行为）才是更好的选择。

圣母－荡妇二分

对于男性而言，最有效的避免配偶出轨的方法不是防止你的配偶出轨，而是在选择配偶时就进行一定的甄别。这种方法基于这样的认识：如果女性身上存在不同程度的背叛配偶的倾向，那么男性应该能够进化出来某种能力，来区分那些具有高背叛倾向的妇女和具有低背叛倾向的妇女。仅仅作为性伴侣的话，容易背叛配偶的妇女是非常受欢迎的，因为与这样的女人发生性行为所需要付出的努力很少，但是这种女人如果作为妻子的话，就会为男性带来很大的困扰。

那么自然选择是如何赋予男人这种对女人既爱又恨的情感的呢？就像西蒙斯曾经写的，男性会以一种圣母－荡妇二分（Madonna-Whore Dichotomy）的观点来看待女性，将女性分为两类：值得自己尊敬的和想要与其发生性关系的。因此男性追求女性的过程就可以被看成是男性将女性定位为其中一类的过程。当男性发现一位值得自己投入资源的女性时，他就会花很多时间与该女性相处。如果女性表现出来对男性的喜欢，但是不愿与其发生性关系，那么男性会更倾向于继续追求她。但是如果女性很快就愿意与男性发生性关系——对于这种好事男性当然是来者不拒的——男性会认为这位女性是很容易与男性发生性关系的类型，此时男性便不会再将这位女性列为妻子的候选人，并且不再愿意在这名女子身上浪费自己的资源，而是更倾向于从她那里获得利益。当然，对于任何一个女性而言，性冲动并不代表她是一位放荡的女性，或许她只是很喜欢这位男性。但是，通常说来，越容易与男人发生性关系的女性在婚后背叛丈夫的可能性就越大。虽然这只是概率上的可能性，而且人类的行为本身就很复杂，但是自然选择就是选择了相信大概率事件。

还有另外一点需要说明的是：男性很有可能鼓励女人与自己发生性关系，并将此作为最后惩罚女人的理由。究竟要用什么方法来检验女人在性方面是否具有守身如玉的自我控制能力呢？而且，一旦发现

女性在自我控制方面有所欠缺，男性怎样才能在找到下一位合适的妻子之前尽快得到自己的后代呢？

在这个极端例子的情境下，圣母－荡妇的二分使得男性无法与自己神圣的妻子发生性关系，那么他们就无法孕育后代，自然选择是绝对不会让这样的事情发生的。其实圣母－荡妇的二分是没有这样绝对的。这种二分法使得男性甘愿为“圣母马利亚”投入资本，而一旦“圣母马利亚”认为男性投入的资本达到了自己的要求时，就会愿意与其发生性关系。这也使得男人在追求“荡妇”类型的女人时不会带有任何的内疚感，因为他们没有在追求的过程中付出资本。这种改编版的圣母－荡妇二分法（在一定程度上是违反伦理和道德的）是自然选择常用的工具，尤其是在战争时期，圣母－荡妇的二分对人类种族的延续作出了巨大的贡献。在上流社会中，男人们有时不愿意承认自己会轻视那些随便与自己发生性关系的女性，因为这样会使他们听上去像个禽兽。

根据现代女性的经验，在确立恋爱关系的早期与男性发生性关系，并不会对之后两个人关系发展造成巨大的影响。男性评价女性是否忠诚，是要考虑很多因素的——女性的声誉，如何看待其他男性，是否诚实等等。即使从理论上来讲，男性也不应该根据女性是不是处女来决定是否对其进行投资。男性找到一位婚前是处女的妻子的概率是因人而异的，并且不同文化中的概率也是不一样的。根据现存的采集狩猎式社会的统计数据推断，在我们祖先的那个时代男性找到一位婚前是处女的妻子的概率是很低的。在这种情况下，男性只能尽量找。但是在维多利亚时期的英国，一些男人会执着于一定要找到处女妻子，在这个时代“圣母－荡妇二分”是一个比较绝对的概念，“圣母马利亚”就是那些不易与别人发生性关系的女性，而“荡妇”就是那些易于与别人发生性关系的女性，而不会有中间状态。

“圣母－荡妇二分”中，“圣母马利亚”与“荡妇”的划分是有一定弹性的。当女性的滥交在一定程度之下，从基因角度讲，男性是不会在意的。如果女性无法抑制自己一定要定期与除丈夫之外的男性发生性关系的冲动，即便该名女性所处的文化中其他女性也是如此，男性也是无法接受将这样的女性作为自己终身伴侣的。在这样的文化中，男性应该放弃将自己的资源全部倾注于一位女性身上的习惯，而是与尽量多的女性发生性关系，也就是说，这样社会中的男性应该采用黑猩猩们的性交策略。

维多利亚时期的萨摩亚人

圣母－荡妇二分法很长一段时间以来都被遮掩着，似乎这是失常的，这是西方文化另一个病态的产品。具体来说，尤其重视贞洁，而且特别厌恶不正当的性行为的维多利亚时代的人，被看作丰富了甚至发明了这种病态。如果达尔文时代的人们对于性更加开放，就像非西方的性自由的社会一样，那么现在一切会变得多么不同啊！

麻烦在于，那些田园牧歌式的非西方社会看起来只存在于一些被误导的，有影响力的学者的脑海里，经典的例子是人类学家玛格丽特·米德（Margaret Mead）。在20世纪初，她通过强调人类种族的可塑性和断言人类本性的近乎缺失来对达尔文主义的政治误用作出反应。米德最有名的书《萨摩亚人的青春》（*Coming of Age in Samoa*）在1928年出版时引起轩然大波。她似乎发现了一种几乎不沾染任何西方邪恶的文化，等级制度、激烈的竞争和关于性的不必要的焦虑感在那个文化中均不存在。米德写道，在萨摩亚社会，女孩们“为了尽可能没有负担地做爱”来推迟婚姻。“我们的文明中出现的”浪漫的爱，那种与“排他性、嫉妒和坚贞不移的忠贞”等观念密不可分的感情，根本就“不会在萨摩亚人中发生”。多么美好的世界啊！

怎么说米德的发现对于20世纪思潮的巨大影响都不为过。关于人类本性的说法通常都站不住脚，只要发现了某个文化，如果在其中那个宣称的人类本性的某个要素并不存在的话，那么这种说法也就土崩瓦解了。在20世纪的很多时间，这些说法不断地遇到同一个问题："那萨摩亚怎么样？"

1983年，人类学家德雷克·弗里曼（Derek Freeman）出版了一本叫作《玛格丽特·米德和萨摩亚：一个人类学神话的产生和消解》（*Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*）的书。弗里曼花了大概六年时间在萨摩亚（米德花了九个月，并且她到的时候并不会当地语言），而且对这一地区受西方影响而改变以前的传统历史非常熟悉。他的书让米德作为一个有名望的人类学家的声誉遭到破坏。他把她描述成一个天真的、受着文化决定论影响的23岁的理想家，来到萨摩亚却不融入当地人的生活，而是通过安排好的访谈得来数据，而这些访谈遭到了萨摩亚女孩有意的误导和捉弄。弗里曼很激烈地攻击米德的数据——没有地位之争、萨摩亚年轻人简单幸福的生活——这些都是臆断出来的结果。此外，以下重要话题：男性对女性的性开放没有嫉妒，男性没有占有欲，男人们没有圣母－荡妇二分这种观念——也是不存在的。

实际上，更仔细地来看，米德在细节处的发现并没有她的宏观的结论影响大。她承认萨摩亚的男人还是认为征服处女是值得骄傲的。她同时写道，每个部落都有一个仪式上的圣女——是一个有着很好血统的年轻女孩，通常是酋长的女儿，一直受着保护，直到结婚时才被用手捅破处女膜，处女膜中流出的血证明了她的纯洁。但是这个女孩，米德坚持是特殊的，是和"自由且容易的性尝试"的社会常态不同的。更低阶层的父母会"自然地无视"女儿性上的尝试。米德声称，在她的眼皮底下，一个会聚了各种阶层人的婚礼上，一个处女测试理论上会进行，但是她认为这种测试是容易蒙混过关甚至可以逃避的。

弗里曼举出了米德更草率的观察，并且指出了她根本没有提到的一些事。他写道，处女的价值在适合结婚的男性中是十分重要的，任何一个社会阶层的年轻女性都被其兄长监控着，并且当他们发现她和“一个觊觎她童贞的男人交往时”，“会责骂甚至打她”。至于这个被怀疑的男孩，“则可能遭受很严重的攻击”。一些在交配游戏中没有优势的男性会通过这种手段来保证交配：在晚上悄悄溜进女性的闺房，强暴她们，并且威胁要揭发她的丑事——如果她不答应和自己结婚的话。（可能私奔是唯一一个可以躲过检验是否为处女的方法。）一个在婚礼上被发现不是处女的女人会被公开指责为“荡妇”。在萨摩亚的世界里，一个婚前有过性行为的女人，会被描述成“荡妇，就像暴露在无尽浪潮中的空贝壳一样”。一首描绘开苞仪式的歌这样写道：“所有其他的人都不能进去，所有其他的人都不能进去……他是第一个进去的，他是第一个进去的，哦，第一个进去的！”这些并不是性自由的文化特征。

现在人们认识到，米德发现的萨摩亚社会中未存在的西方社会的失常，事实上可能是在西方影响之下被抑制了。弗里曼写道，传教士让处女的测试不那么公开化，而在屋子里的屏风后进行。在“早些时候”就像米德自己写的，如果一个部落的仪式圣女在婚礼上被发现不是处女，“她的女性亲人会用石头砸她、侮辱她，甚至对她进行致命的伤害，因为这个女孩玷污了家族的名声。”

米德强调，萨摩亚人的嫉妒心以西方的标准来看也是很微弱的——可能是西方人让它变弱了。米德注意到，一个抓到自己妻子通奸的丈夫，可能会被温和的礼节抚平怒火，就像她描述的那样，“在悄无声息中结束”。那个侵犯的男人，会带着家里的男人，坐在受害者丈夫的屋前恳求，提供补偿的华服，直到原谅达成，谈判过程中双方都把斧头藏在厨房。当然了，米德注意到，在更古老的时候，被侵犯的丈夫可能会带着村庄里的人和他的亲戚一起，把坐在外面的人杀死。

在基督教的影响下，这些暴力行为越来越少，当然了，这是人类可塑性的证明。但是如果我们一直以来都看清了这些可塑性的复杂参数，我们就会很清楚什么是核心的特质，什么是受影响后的变化。在这一点上，米德和她的所有20世纪文化决定论的支持者们，让事情后退。

达尔文主义让记载更加直接。新一代的达尔文派的人类学家梳理了旧时代的人类学家的研究，并且重新作了实地考察，发现了他们以前并未强调，甚至没有发现的事情。很多“人性”的参与要素出现了。其中一个就是圣母－荡妇二分法。在那些外来文化中，从萨摩亚到日本，再到南美洲中部，选择长期伴侣的人们都回避极端的劈腿族。一项民俗学的分析揭示出“好女孩，坏女孩”的分界是长期存在的现象——从远东，到伊斯兰国家，到欧洲，甚至是哥伦布抵达以前的美洲。

同时，在实验心理学界，布斯发现男性会区分长期伴侣和短期伴侣。线索表明劈腿族（短裙或者挑逗的身体语言）让女人对于选择短期伴侣的男人更有吸引力而对于选择长期伴侣的男人更少吸引力。证据同时表明，缺少性经验会让事情往相反的方向发展。

现在看来，圣母－荡妇二分法至少是稳定一致的并且有建立在理论预期和详尽的人类学和心理学上的证据。千百年来有经验的母亲都会教育自己的女孩，如果男人对她们有着“那种女孩”的印象，他们是不会再尊重她们的。

轻佻的女人与保守的女人

将女人简单区分为圣母和荡妇的做法，是把简单的二分法加在了连续的事物上。在生活中，女人并不放荡也不羞怯。从“一点也没

有”到“相当强烈”，她们的属性杂乱地分布在不同的程度之上。因此，像“为什么有些女人是一种类型，而另一种女人截然不同”的问题是毫无意义的。但是，这样的问题是有意义的：为什么女人在进化策略上更靠近某一端，而非另一端——换言之，为什么女人在这个普遍的特点上不一样？而同样的问题对于男人又如何呢？为什么有些男人看起来是坚定的一夫一妻制支持者，而其余的倾向于在不同程度上反对呢？在圣母与荡妇、慈父与无赖之间的这种区别，是否存在于基因中？答案是肯定的。但是，答案如此肯定的唯一原因是，“源于基因”这样的表述太过模糊不清，几乎是毫无意义的。

我们从“源于基因”这样的流行概念入手。对于一些女人而言，是否从她们的父母精卵结合的那一刹那就注定是圣母，而其他女人几乎注定要当荡妇？同样的，是否有一些男人注定是慈父，而另一些注定是无赖？

不管是男人还是女人，答案都是：不太可能，但并非不可能。有一个定律是，两个截然不同的替代的特性不可能同时被自然选择保留下来。其中的一个或者另一个一般会至少轻微地在基因增殖上更有传递能力。无论优势多么微小，只要有足够的时间，它总会胜出的。这就是为什么你体内的几乎所有基因同时也存在于这个世界上任何一个地方的大多数居民身上。但是也有一种叫作“频率制约选择”的东西：一种特性的价值随着它越来越普遍而降低，从而让自然选择给它的优势设立了一个上限，为替代特性留下了空间。

以蓝鳃太阳鱼（Bluegill Sunfish）为例。正常的雄性蓝鳃太阳鱼长大后，会建造很多巢穴，等待雌鱼产卵，然后让卵受精并保护它们。这是蓝鳃太阳鱼社区中的一个“典型成员”。但是，它有150个之多的巢穴要照料，这让它容易受到另一种更不负责任的雄鱼——流浪汉——的攻击。流浪汉会鬼鬼祟祟地在窝周围游荡，偷偷让卵受精，

然后开溜，让那些被愚弄的监护人们照看它们。在生命周期的特定阶段，流浪汉们甚至会模仿雌鱼的颜色和行为来掩饰它们的偷摸行为。

你可以看到，流浪汉和它们的受害者之间的平衡是如何保持的。流浪汉们在繁殖期中的行动一定很成功，否则它们不会存在。但是，随着这样的成功让它们在种族中的比例增长，成功本身会减少，因为可供开发的“典型成员”——流浪汉们的饭票——数目减少了。在这种情况中，成功的结果惩罚了成功自己。流浪汉越多，每个流浪汉能产生的后代就越少。

理论上，流浪汉成员的比例会持续增长，直到平均每个流浪汉的后代数目和“典型成员”的相等。在这个平衡点上，比例的任何变化——无论是增加还是缩减——都会改变两者的数量，然后又趋于抵消这样的变化。这个均衡被称作“进化稳定”状态。此术语由英国生物学家约翰·梅纳德·史密斯（John Maynard Smith）所创造，他在70年代最终发表了频率制约选择的观点。可以假定，蓝鳃太阳鱼中的流浪汉在很久以前就达到了它们的进化稳定的种群比例——约1/5。

两性之间的变节行为对于人类来说与蓝鳃太阳鱼是不一样的，一部分原因是哺乳动物的体内受精倾向。不过，理查德·道金斯已经通过一个对我们种族适用的抽象分析表明，史密斯的逻辑在人类身上也适用。换言之，可以想象出一个情形：无论是羞怯的还是放荡的女人，无论是忠诚的还是薄情的男人，都没有办法独自占有理想的进化策略。不同策略的成功率随着其他三种的流行程度而变化，而总体人口是趋于均衡的。例如，在某种假设下，道金斯发现5/6的女性是羞怯的，而5/8的男性是忠诚的。

现在，在理解了这个事实之后，我建议你忘掉它。不要只忘掉了分类方法，它们只是从人工建立的模型中发展出的假设。要忘掉“个体只会坚定地选择一种策略”这样的想法。

正如史密斯和道金斯所说的，进化会最终达到稳定的均衡状态。假设这个有魔力的比例是在个体之内找到的——也就是说，如果每个女性对于她的约会机会的5/6是羞怯的，而且每个男性对于他的约会机会的5/8是羞怯的，这一点也是成立的，就算那些部分是随机实现的也是如此（就像掷骰子一样随机作出决策）。想象一下，如果那个人能够有意识或者无意识地分析所在的情况，然后在信息充分的情况下决定在该种情形下采取的决策，会是多么地有效。

或者，想象一下另一种可调节的情况：有一种发展式的程序，它可以在一个人的童年时期分析当地的社会环境，然后在成人之后引导那个人倾向于采取更值得的决策。把这个程序放在蓝鳃鱼的例子上：假设一条雄鱼在年轻的时候分析了当地环境，计算了可以开发的、典型的雄鱼的比例，然后决策——或者至少“决定”是否成为一个流浪汉。这种可调节的个体终将逐渐主宰整个种群，把两种严格区分的种类埋没掉。

这个故事的寓意是：只要有机会，柔性策略往往就会胜过刚性策略。事实上，柔性策略似乎已经取得了一个阶段性胜利，即便只在蓝鳃鱼之中。蓝鳃鱼高度发达的大脑皮质并不为人所知。尽管一些基因让雄鱼倾向于某个策略，另一些倾向于其他策略，但这并不绝对。雄鱼在“决定”所采取的策略之前，会先吸收当地的信息。显然，当把目光从蓝鳃鱼转移到我们人类身上的时候，可调节的范围变得更大了。我们有容量巨大的大脑，它存在的全部意义就是灵巧地根据不同的环境进行调节。给定各种各样可以把一个女人从圣母转变为荡妇、把男人从无赖变成父亲的事情，包括其他人对该人的优点和缺点的反馈——自然选择是无意识的、迟钝的，而并不是选择倾向那些可以让大脑对这些要素敏感的基因。

在很多其他的领域也是如此。一个特定类型的人的价值观，例如合作或吝啬，随着进化过程，会决定于一些会随着时间、地点、人物

变化的事物。理论上，使得我们的祖先只有一种人格特征的基因会败给那些让人格形成得更加善变的基因。

这并不只是一致性的问题。文献中不乏一些类似于“骗子的演化”的文章。另外，回到关于圣母和荡妇的领域，有一个理论认为一些女人生来就倾向于遵循“性感儿子”的策略：她们杂乱地和有性吸引力的男人（英俊的、睿智的、强壮的等等）交往，承受着做一个圣母所带来的高昂的男性抚育成本，但是让她们的儿子们更可能像他们的父亲一样有吸引力，从而能够带来利益。这样的理论十分有趣，但是它们都面对着同一个障碍：无论是骗子还是杂乱的女人们，不管她们的策略如何有效，它还是会出现失败从而不被采用。但当它具有可调节性的时候，它就变得更有效了。人脑就是这样一个可调节性很强的东西。

强调这样的可调节性并不是说所有人生来就在心理学上完全相同，或者是所有性格上的区别都是由环境造就的。像神经过敏或者外向这样的特性基本上是重要的基因区别造就的。这些特性的“继承度”大概是0.4，也就是说大概40%的个体差异（在基因学家所研究过的人群中）可以被基因所解释。（相比之下，身高的继承度大概是0.9，个体差异中大概10%是因为营养或者其他环境因素。）问题就是，为什么存在对性格很重要的基因多样性。是否不同程度的基因外向性代表着不同的性格“类型”——一个频率制约选择的产物？（尽管频率制约选择在传统上被用于分析两三个突出的策略，它也可以生成一个分级更好的系列。）或者，是否多样的基因性情只是干扰某种进化的偶然的副产品，而不是被自然选择特别钟爱？没有人知道，进化心理学家也在他们的假设上意见不一。他们承认的是人格差异中的很大一部分是由于进化的可延展性，即它的“发育可塑性”。

对心理发展的强调并不会把我们放到25年前的心理学观点中去，即将所有观察到的现象归因于不确定的“环境因素”。发展心理学的

一个——可能只有一个——主要目的就是为了确定那些因素，从而产生对人格发展的有用的理论。换言之，进化心理学可以帮助我们不只看到人类天性的调节旋钮，还能看到如何调节它们；它不只向我们展示了为什么不同文化中的男人都很为性的多样性所吸引，也可以说明什么环境让某些男人比起其他人更加迷人；它不只告诉我们为什么不同文化中的女人在两性上都更加保守，也可以帮助我们弄清楚某些女人是如何开始对抗这种刻板印象的。

特里弗斯在1972年有关亲代投资的论文中提到了一个很好的例子。他提到了两种社会学家们已经揭示的模式：（1）一个未成年女孩越有吸引力，她就越可能“攀高枝”——嫁给一个社会经济地位更高的男人；（2）一个未成年女孩两性关系越活跃，她就越不可能“攀高枝”。

首先，这两种模式在达尔文主义看来都是有道理的。一个富裕的、地位高的男人经常会有较大的追求者的选择范围。因此，他倾向于选择一个好看而又同时相对“圣母”的女人。特里弗斯将这个研究进行得更远。他问道，是否有可能“女性在未成年时，为了自己的资本，调节她们的繁殖策略”？换言之，未成年女孩得到关于自己美貌的评价之后，会变得在两性上更加保守，从而激励了地位高的、正在寻找美貌的“圣母”的男人们的长期投资。而吸引力较弱的女人通过两性的保守找到优秀伴侣的可能性较小，她们就索性变得更加杂乱，从一系列的男人中找出每一点的资源。尽管这样的杂乱在某种程度上会降低她们作为妻子的价值，却（在祖先的环境内）不会损害她们找到丈夫的可能性。在一个普通的采集狩猎社会里，几乎任何一个多产的女人都可以找到丈夫，即便这男人距离理想条件还差很远或者必须和其他女人共享丈夫。

达尔文主义与公共政策

特里弗斯并没有说有吸引力的女人采取有意识的决定来保护她们的节操（尽管那可能有影响，但是更多时候是她们的父母去训诫女儿在美貌的同时在性上保守）。同样的，我们并不需要讨论那些明白自己不能太挑剔的吸引力弱的女人是有意在找到理想的丈夫之前开始性关系。这种认识可能是潜意识的，是一种逐渐形成的两性策略模型即“道德观”通过成年后的经验所得到。

这个理论很有道理。关于青少年，特别是贫穷少女未婚生子问题的讨论不绝于耳。但是没有人确切知道性习惯是如何形成的，或者它们到底多么不易改变。关于正在膨胀的“自尊心”的讨论也很多，但是对自尊心究竟是什么、它有什么作用、它能够做什么，了解并不多。

进化心理学并不能给出关于这些讨论的缺失的基础结构。但是问题并不是缺少貌似真实的理论，而是缺少测试这些理论的研究。特里弗斯的理论曾经在垃圾堆里面待了20年。在1992年，一位心理学家找到了该理论所预测的“女人的自我知觉和她的性习惯之间的相关性”：她越是认为自己缺乏吸引力，她的性伴侣个数越多。但是另一位学者并没有找到所预测的相关性，而且更重要的是，这两个研究都并不是专门为了测试特里弗斯的理论所进行的，这两位学者自己都并不知道。进化心理学的现状是这样的：大片肥沃的土地，却鲜有农夫耕种。

最终，特里弗斯的理论趋势会被证明是正确的。也就是说，当给出占优势的环境的时候，女性的两性策略决定于每个（基因上的）可能利益。但是这些环境已经超出了特里弗斯所强调的范围——某个特定的女人的有利条件。另一个因素是男性亲代投资的普遍可获得性。这个因素在祖先的环境内肯定是会波动的。例如，一个刚刚侵略了邻村的村落可能会有突然上升的女性比例。并不只是因为男性的人员伤亡，更多是因为胜利方通常会杀死或者奴役敌方的男子，然后保留他

们的女性。一夜之间，一个女人接受到男人的全部投资的可能性会骤然下跌，饥荒或者突然的富饶也会改变投入的模式，此时任何能够帮助女人驾驭这些情况的基因都会变得繁荣起来。

根据人类学家伊丽莎白·卡什丹（Elizabeth Cashdan）的一个研究，男人普遍喜欢追求不负责的性爱的女人，这些女人相比那些想要男人为了下一代而投资的女人，更可能穿刺激挑逗的衣服，并且有更频繁的性行为。尽管这些女人可能会意识到当地情况和她们的生活方式之间的联系，但这并不重要。被不愿意或者不能成为负责任的好父亲的男人所围绕着的女人，可能会简单地感觉到对于不负责任的性爱的更深的迷恋，在另一种程度上，是一种“道德”束缚的放松。可能如果市场条件突然间改进了——如果男女比例上升了，或者如果男人出于某种原因向高投资的策略转变了——女人的性吸引力以及道德敏感性也会相应地转变。

所有这些，在进化心理学发展的早期阶段，都是必要的推测，但是我们已经能够看到将会逐渐增多的光明。例如，在男孩和女孩之间，“自尊”几乎可以肯定在它的源头和影响上是不同的。对于少女而言，关于美貌的反馈可能像特里弗斯所说的那样带来较强的自尊心，从而激励性的约束。对于男孩而言，极高的自尊却可能会有相反的效果：它可能会让他们更频繁地寻找短期的性爱战利品——她们事实上对于一个英俊的、地位高的男性更为开放。在很多高中，一个英俊的运动明星会被半开玩笑地称作一匹“种马”。这个结论显然有科学根据：英俊的男人的确会比相貌平常的男人有更多的性伴侣。（女性表示当她们并不希望关系继续下去的时候，她们更看重性伴侣的外表。她们明显在无意识地权衡取舍亲代投资与优秀的基因。）

一个自尊心强的男性结婚之后，他的投入程度可能并不显著。可以推测，他的自身优势仍然让调情是一种可以依靠的生活方式，尽管现在可能是隐蔽的。（你也永远不会知道婚外越轨行为什么时候会占

领本来的生活，从而导致妻子被遗弃。）中等自尊心的男人可能会是更加投入、但是不那么令人满意的丈夫。他们有更少的机会去私通、调情，同时可能对自己伴侣的忠诚度更没有安全感，他们可能会更多地把自己的能量和注意力投入到家庭中去。同时，极端低自尊的男人在女人面前持续地失败之后，可能最终发展到强奸。在进化心理学上这样的辩论持续至今，关于强奸是否是一种适应、一种有计划的策略，只要他的社会环境提供了足够有效的失败的反馈信息，任何男孩都可能在长大之后采取。强奸在很多种文化中都有出现，常常是在这样一种条件之下：当男人通过合法的途径没有办法找到有吸引力的女人的时候。一个（非达尔文主义的）研究发现，典型的强奸犯会深深怀疑“他作为一个人的全部能力。在性关系和与性关系无关的领域，他都缺乏作为一个男人的信心”。

新达尔文主义范式的另一种启发可能会阐明贫困和性忠诚度之间的联系。居住在几乎没有男人有能力或想法去支撑起一个家庭的地方的女人，可能自然地变得对性爱很不负责任。（在历史上，包括维多利亚时期的英国，“下流社会”的女人有着道德观放荡的名声。）断言这个为时尚早，也不能说城市中的性观念会随着收入水平发生显著变化。但至少它对于进化心理学是值得注意的，它强调了环境这个角色的重要性，以及贫穷在这个角度上的社会成本，从而为自由主义的政策提供处方，并将旧达尔文主义的刻板印象对抗为右翼。

当然了，不同的政策运用是源于不同的理论。人们也可以用不同的角度来解释达尔文的关于性别策略是如何被塑造起来的理论。我认为人们不能做的事是，认为进化心理学和整件事情无关。那些认为自然选择只是有关最低级的动物的理论的观点，简直是天方夜谭。如果我们希望知道一个人的性格什么时候开始变成它独特的样子，如果我们想知道要改变这些性格有多么地难，我们必须看达尔文。我们还不知道答案，但是我们知道去哪里找寻，并且这些知识让我们能够更准确地陈述问题。

团结的家庭

对于女性的短期性策略，人们已经给予了很多关注——没有伴侣的女性是否愿意一夜情？有伴侣的女性是否愿意偷情？这些讨论近期已经很多。20世纪70年代社会生物学领域上的讨论，在其最流行的观点中认为，男性就是被荷尔蒙驱动的野蛮生物，不断地游荡，寻找易上当的可以利用的女人；而女性被描述为上当者和被利用者。转变很大程度上来自于达尔文派的社会科学家中女性科学家的增长，她们耐心地向她们的异性同事解释，女性心理是怎么样看待这个问题。

在平衡恢复以后，认为男人是狩猎者女人是猎物的观点还是有重要的地位。在婚姻的过程中，遗弃的倾向平均来说也总是指向男性。其中的原因并不是像其他人推测的那样，婚姻破裂的代价（在达尔文主义的意义上）对于女性是大于男性的。这某种程度上讲是对的，如果她有一个年幼的孩子并且离婚了，那么她的孩子要忍受很多不幸——无论是因为她无法找到一个愿意抚养别人孩子的男人，还是因为她的新男人对这个孩子不好。但是在达尔文的理论中，遗弃别人的丈夫也需要承担这些成本，因为不幸的孩子毕竟也是他的孩子。

男人和女人之间巨大的差异并不是来自于遗弃这本总账不同的利益分配。每个人从分手后的未来繁衍中可以得到什么？原则上丈夫可以找一个18岁的姑娘，她还有25年的时间可以生育。妻子——哪怕排除了她带着孩子再找丈夫的困难——也很难找到一个男人让她还有25年之长的时间可以怀上孩子。如果丈夫和妻子的年纪都很轻，这些外部机会的不同可以忽视。但是随着年龄的增长这些可都不一样了。

环境可以减轻或者加重这种情况。一个贫穷的、社会地位很低的丈夫并没有遗弃妻子的机会，反而给他的妻子提供了遗弃的机会，特别是当她没有孩子、还可以找到条件更好的男人时。当丈夫富有、有很高的社会地位时，反过来，会有更强的动机遗弃他的弱势的妻子。

但是如果保持其他因素不变，丈夫的不安定因素会随着年龄增大而增加。

关于遗弃的这些论述可能使人误入歧途。虽然离婚在很多采集狩猎型社会中是可行的，但一夫多妻制也是可行的。在古代，有第二个妻子并不意味着离开第一个妻子，很长一段时间都是这样。这对于达尔文主义意义上的遗弃并不是很好的解释。和后代距离很近，给予他们保护和指导，在基因上是更可以理解的。所以对于男人，一夫多妻制比遗弃更合情合理。但是在一夫一妻已经制度化的现代社会，一夫多妻的冲动可以找到其他的释放途径，比如离婚。

当孩子可以自给自足时，需要依靠男性投资的紧急性就会降低。有很多中年女人，特别是经济独立的女人，可以离开丈夫自己生活。当然，也没有达尔文理论的依据支持她们离开丈夫，从基因层面来讲，离开他们并不能很大地改善女人们的生活。让绝经期以后的妇女们离开她们丈夫的原因，很多都是丈夫对婚姻的恶劣态度。很多女人离婚，并不意味着她们的基因是问题的症结。

在现代婚姻的所有数据中，两个主题占据着最多的讨论。第一件事是1992年的一个研究发现，丈夫对于婚姻不满意的程度是唯一可以预测离婚率的因素。第二件事是男性相较于女性，在离婚后更可能再婚。第二个事实和这个事实背后的生物学基础可能是第一个事实的原因。

对于这类分析的反对声音是在意料之中的：人们离婚是源于感情因素。他们并不会计算孩子的数量，或者给出数字化的结论。男人离开是因为枯燥的、保姆一样的妻子，或者源于灵魂深处的对于自由野性疯狂的追求。女性离开是因为不堪忍受虐待或丈夫的冷漠，或者被另一个会体谅关心人的男人吸引。

这些论调都是正确的。但是情感依然只是进化的执行者。当婚姻咨询师把所有关于感想感受以及脾性的不同因素进行分析之后发现，还是基因的策略在作祟，这不免含有简单变量的冰冷硬性的等式：社会地位，伴侣的年龄，孩子的数量和年龄，外部机会等等。妻子是否真的比她20年以前更无聊更啰唆？有可能是的，但是也可能是因为丈夫对于啰唆的忍耐力下降了，因为妻子已经45岁并且丧失了生育能力。并且丈夫的升迁，或者年轻女性敬佩的眼光，并不能缓解这种情况。同样的，我们可以问问年轻的没有孩子的妻子，是否觉得他们的丈夫令人无法忍受地冷漠，而这种不体贴在一年以前是否是同样的不能忍受，在他丢了工作和她遇到那个奉承讨好自己的单身汉以前？当然了，可能丈夫的恶习是真实的，他们表现出来的不开心（预示着他们将要离开）是妻子收集起来的有征兆的特点。

当你把日常的思绪和情感都看成基因的工具，婚姻的争吵就有了更新的意义。甚至是那些没有足够动力离婚的人，也在就婚姻这一纸合同重新谈判。蜜月期的丈夫说他不想要一个“老派的妻子”，现在却讽刺地对妻子说，时不时地做一次晚餐对她来说应该不算负担太重。其中的威胁和暗示一样清楚：我很乐意解除合约，如果你不同意再谈判。

重新审视配偶联系

从莫里斯关于配偶联系的假设的观点来看，事情并不是很好。我们似乎并不像我们的灵长类亲戚长臂猿那样，以坚定不移的一夫一妻制关系而闻名。这并不令人意外。长臂猿并不是社会性动物。每个长臂猿大家族都独立生存，其势力范围可能比100英亩更多，距离阻碍了婚外情的发生。并且长臂猿排斥一切想要偷走伴侣的侵入者。而我们人类恰恰相反，在很大程度上受益于基因的多样性。

我们当然有很多男性抚养投资的特征。千百年以来，或者更长久以来，自然选择让男性倾向于爱他们的孩子，看起来女性享受了几千年来哺乳动物进化的好处。自然选择同样地让男人和女人相爱。无论是爱还是不爱，我们都不是长臂猿。

那我们是什么呢？我们的种族离自然的一夫多妻制有多远呢？生物学家通常会从解剖学上回答这个问题。我们似乎已经看到了解剖结构上的证据——睾丸重量和精子密度的变异性，证明人类并不是忠诚的一夫多妻制。解剖学上的证据也能回答男性离一夫一妻制多远的问题。就像达尔文所说的，在一夫多妻制的种族中，男性和女性身体大小的差异——所谓“性的二态性”——是很大的。一些男性对多个女性有着垄断权，另一些男性被彻底剥夺传递基因的权利，所以成为强壮的男人在进化学上是很有意义的，能够打倒其他男性。如果赢得很多争斗，雄性大猩猩可以赢得很多雌性大猩猩，如果不能赢得争斗，他们得不到一头雌性大猩猩。雄性大猩猩是很巨大的——通常是雌性大猩猩的两倍大。在一夫一妻制的长臂猿中，个子小的雄性和个子大的雄性有着同样多的交配机会，性别上的两极分化难以察觉。因此，性别的两极分化是男性在性选择上很好的指标，同时也反映了一夫多妻制的程度。在性别两极分化的指标上，人类得到了更倾向一夫多妻制的坐标。我们比大猩猩一夫多妻制的程度要低很多，比黑猩猩要略高一点，比长臂猿要高很多。

这样的逻辑还有一个问题，就是人类甚至人类的前身（prehuman）中，男性之间的竞争已经变得心智化了。男人没有雄性黑猩猩用来争斗并且用来获得交配权利的大獠牙，但是男人有很多提升自己社会地位和吸引力的策略。所以一夫多妻制在进化中的影响，虽然不是很多，但也留下来了一些，更多地体现在心理的分化而不是身体和性别上的分化。男性和女性身体大小细微的差别说明男性一夫多妻制的倾向被过分夸大化了。

在漫长的历史长河中，社会是如何以一种不对称的方式适应人性中性别的不对称呢？在人类学家研究过的1 154个过去和现存的社会中，绝大多数（980个）社会允许一个男人可以有多个妻子。并且这些数字包含现今世界上多数的采集狩猎型社会，它们是我们关于人类进化环境最切近的活生生的例子。

莫里斯固执地想要证明人类种族的一夫一妻制是自然天性。他在《裸猿》一书中坚持认为唯一值得关注的是现代工业社会。它们刚好是那占所有社会15%的一夫一妻制社会。他写道："任何一个不进步的社会都在某种程度上是失败的，出了问题的。一些事情会让它倒退，一些违背种族自然属性的事情……"所以"这些小的、落后的、不成功的社会可以在很大程度上被忽略"。总而言之，莫里斯（当西方的离婚率是现在的1/2时）写道："无论那些蒙昧的落后的小部落当今处于什么情况，我们种族的配偶联系的主流现在正以它的极致形式出现，即长期的一夫一妻制的形式。"

那是一个逃离看不见的、不方便的数据的方式：宣布它们是异常的，尽管它们在数量上极大地超过所谓"主流"的数据。

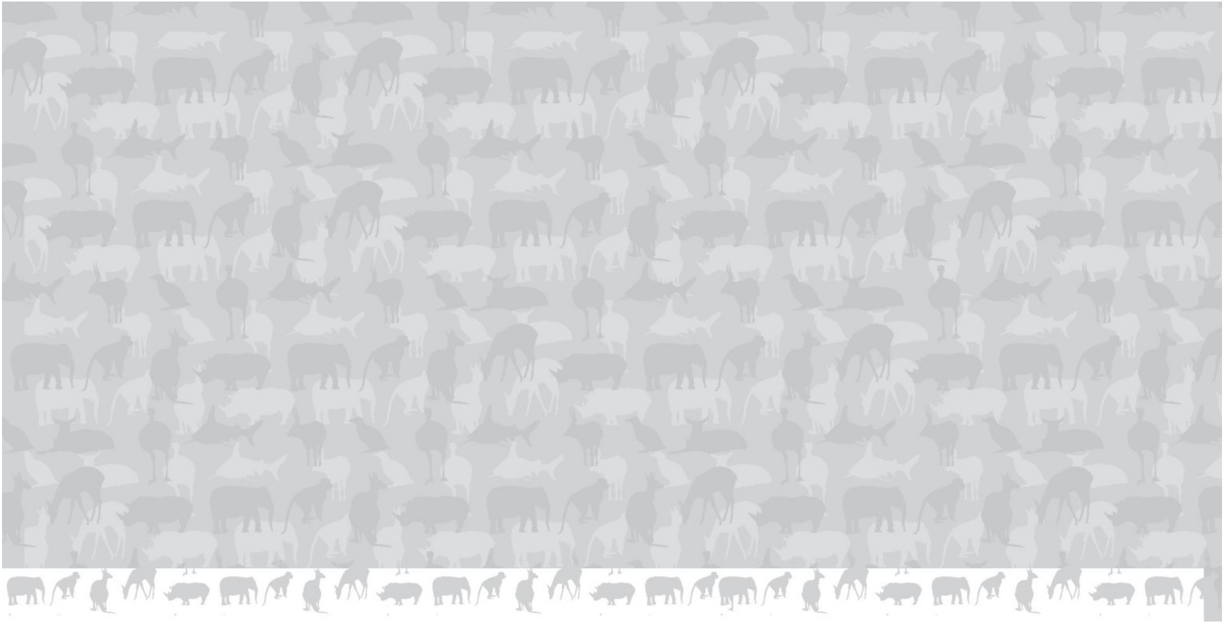
实际上一夫多妻制并不是历史上的常态。在这980个一夫多妻制社会中，有43%的社会，在其中一夫多妻其实是"偶然的"。甚至当这是"正常"的时候，拥有多个妻子的权利只为较少的一些男性保留，他们能够养活得起这些女人或者通过正式的社会等级给她们名分。一个又一个世纪过去，婚姻是一夫一妻制的，虽然很多社会现在仍然不是。

人类学证据还发现，如果给男人可以拥有多个妻子的机会，他们还是会去追求的。证据还表明，一夫多妻制还有保持两性不同需求平衡的优点。在我们的文化中，当一个男人的妻子已经有了几个孩子，而这个男人爱上另一个年轻的女人时，我们说，可以，你可以和她结婚，但是你要和你的第一个妻子离婚，并且你的孩子将会被打上耻辱

的烙印，并且如果你不能挣足够多的钱，你的孩子和前妻将十分凄惨。另一些文化会说，可以，你可以和她结婚，除非你真的可以抚养第二个家庭，同时你不能遗弃你的第一个家庭，你的孩子也不会有任何耻辱。

也许如今名义上的一夫一妻制社会应该全力以赴了，因为在其中有一半的婚姻实际上会破灭。也许我们应该消除离婚带来的耻辱印象。也许我们应该让离开家庭的丈夫在法律上还对其负责，继续像习惯一样抚养他们。也许我们应该——简而言之，允许一夫多妻制，那么现在很多离婚后的妇女和孩子可能会更好过。

要深思熟虑这个问题必须先问一个简单的问题（可能有一个反直觉的答案）：那看似有悖人性、在几千年前从未提出过的文化主张，即一夫一妻制，是怎么样出现的？



第04章 婚姻市场

读过麦克勒南（M’Lennan）大作的人都会有这样的印象：几乎所有的文明社会仍旧保留着抢婚这一陋习的某些痕迹。正如这位作者所问的那样，哪一个古老的国度是从一开始就是一夫一妻制的呢？

——《人类的由来》（1871年）



这世上有些事情实在让人费解。一方面，我们的世界基本上还是男人说了算的；而另一方面，在大多数地区，一夫多妻制都是违法的。如果男人这种动物真的像前两章中所描述的那样，他们为什么会容许这样的事情发生呢？

这样的悖论有时候可以被解释为是男性和女性诉求的相互妥协。在旧式的维多利亚时期风格的婚姻中，男人们或多或少会控制自己到处游荡的冲动，从而获得在家里惯常的颐指气使的地位。女人们做饭、打扫、被使唤来使唤去，并且要忍受周围总有个男人所带来的种种不便。于是作为回报，丈夫们慷慨地同意留在她们身边。

这样的理论尽管很吸引人却并不正确。在任何形式的一夫一妻制婚姻中必然会存在着妥协。同样在任何一个双人牢房里面也有妥协，但这不代表监狱是罪犯们妥协的产物。男人和女人之间的妥协是一夫一妻制婚姻（当婚姻还在时）得以维持的方式，但并不是一夫一妻制婚姻形成的原因。

想要回答“为什么要一夫一妻”这个问题，首先要认识到对于人类学记录中的一些一夫一妻制社会——包括很多采集狩猎型文化——

这个问题并不那么复杂。这些社会的人们一直在生存线上挣扎。在这样的社会中，由于能够储存下来以备不时之需的东西本来就很少，一个男人如果再把资源分配给两个家庭，则可能最终连一个孩子都养不活。即使有人愿意冒险试着建立第二个小家庭，也很难真正吸引到乐意这样做的异性。当一个女人能得到一个悉心负责自己家庭的丈夫时，为什么会想去贪图一个穷光蛋的一半财产呢？难道是出于爱么？但是爱情怎么会这么常出错呢？我们要记住，毕竟爱情的目的是让女性选择利于她哺育后代的男性。此外，一个女性的家庭——在工业时代之前，家庭可是强硬并且实际地决定着一个新娘的“选择”的——又怎么能容忍这样愚蠢的行为呢？

同样的逻辑适用于所有人的资源水平都略高于生存线，同时又较为平均的社会。一个女人若是愿意和别人分享自己丈夫而不是自己独占其资源，那么其在物质上的富足程度将大打折扣。

一个原则是，男人们在经济上的地位若是平均——尤其是在生存线附近时，但不仅限于此——那么一夫多妻制将是被回避的行为。这样的趋势本身就能够解释很大一部分一夫一妻制现象，因为很大部分一夫一妻制的社会都被人类学家界定为“非分层社会”。真正需要解释的是在世界史上出现过的另外一小撮社会。这些社会，包括现代工业国家在内，经济上虽然分了层，却仍然奉行一夫一妻制。这些社会才是自然界的怪胎。

理查德·亚历山大（Richard Alexander），第一批广泛地运用新的范式来研究人类行为的生物学家之一，尤其关注不平等经济资源社会中的一夫一妻制这一奇怪现象。对于挣扎在生存线上的文化中的一夫一妻制，亚历山大称其为“经济因素导致的”。当一夫一妻制存在于经济上更富足，社会等级更丰富的社会中时，他则称其为“社会因素导致的”。问题就在于社会因素是如何导致这样的结果的。

社会导致这一说法可能会冲击到某些人理想化的观念。这样的概念似乎意味着若是没有重婚罪的限制，女人会对金钱趋之若鹜，只要是有足够的资源能够维持自己的生活，就会乐意去做别人的第二个乃至第三个老婆。这里趋之若“鹜”这个词可不是随便用的。对于鸟类来说，当雄鸟所占据的地盘的质量或数量上差异较大时，一夫多妻制都是很普遍的现象。若是和别人共享一个坐拥雄厚地产的雄鸟的回报比独占其他的雄鸟还大的话，雌鸟们是乐意和别人共享一个老公的。大多数人类的女性倾向于认为她们是受到一种更为高尚的爱情的指引，并因此觉得自己比起长着长长的喙的沼泽鹪鹩来，要多一丝莫名的骄傲。

事实上她们的确是这样认为的。即使在一夫多妻制的文化中，女人们并不是极其积极地要去分享别人的丈夫。但一般来说，她们宁愿如此也不愿守着一个全心全意对她们但一事无成的男人。受到良好教育的上层妇女很可能会嘲笑那些愿意忍受一夫多妻制羞耻的妇女，并且否认妇女们十分看重丈夫的收入。不过话说回来，上层妇女几乎很难遇到一个收入低的男人，更不要说会有可能同这样的人结婚了。她们周围的圈子在经济地位上如此相等以至于她们不需要担心会遭遇一个只能勉强糊口的人。因此她们可以转移自己搜寻的焦点，并花时间去考察潜在对象对音乐和文学的品味。（这些品味本身其实也是对于一个人的社会经济地位的暗示。这提醒我们对于伴侣的达尔文式的审视并不总是有意识地进行的。）

有一个事实能够支持亚历山大坚信的一个观点，即高度的社会分层和一夫一妻制并存的社会具有人为性，而一夫多妻制总固执地潜藏在其表层之下。尽管做一个情妇在当今的社会中起码会被认为是可以作为丑闻的谈资，一定数量的女人似乎还是更喜欢这样的角色而不是其他选项，即来自一个没那么有出息的男人的更多忠诚——或者也可能是没人来给予承诺。

由于亚历山大在开始时强调了两种类型的一夫一妻制社会，他的分类引来了其他人士的支持。人类学家史蒂夫•J•C•高林（Steven J. C. Gaulin）和詹姆士•S•波斯特（James S. Boster）已经告诉了我们嫁妆——一种从新娘到新郎家的资产的转移——几乎只在社会因素导致的一夫一妻制社会中存在。37%的分层化的、非一夫多妻制的社会中已出现了嫁妆这种东西，相比之下只有2%的非分层化的非一夫多妻制社会如此。（对于一夫多妻制社会这个比例在1%左右。）或者我们可以这样说：尽管在有记录的社会中只有7%的社会存在一夫一妻制，他们构成了存在嫁妆的社会中的77%的成分。这意味着嫁妆是市场不均衡的一种产物，是对婚姻这种贸易的一种阻碍。一夫一妻制，由于限制了每个男人只能娶一个老婆，使得有钱的男人人为地变成了珍贵的商品，而嫁妆正代表了支付的价格。想来如果一夫多妻制被合法化，市场会更直接地调整自己：有最多财富的男人（也可能是最迷人的，或有最强健的体魄的，或是其他可以抵消对财富的考虑的特质）将不是得到丰厚的嫁妆而是拥有多个老婆。

赢家和输家

如果我们以这样的方式来看事情，如果我们放弃带有西方人的种族优越感的视角，并假设我们接受了达尔文主义者的观点，即男性（有意识或无意识的）想要得到他们能够不费力承担义务的、尽可能多的能提供性服务并生小孩的机器，而女性（有意识或无意识的）想要最大化能提供给她们孩子的资源——那么我们可能就得到了为什么一夫一妻制在今天存在的答案：尽管一夫多妻制的社会通常被描述成男爱女憎的样子，其实对于两性之间来说并没有自然的双赢结果。嫁给了穷男人的女人显然会更乐意和别的女人共享一个富男人却苦于一夫一妻制的限制。同时，在一夫多妻制下，被女人们满怀欣喜地抛弃了的穷丈夫也并没有尝不到这种制度的甜头。

这些表面上就具有讽刺意味的偏好并不只是对位于社会收入低层的人是如此。事实上，对于纯粹的达尔文主义者来说，大部分男人都很可能在一夫一妻制的系统中过得更好，而女人们则会过得更差。这一点很重要，值得我们回过头来再对这个问题作一些简单的阐释。

让我们来设想一个粗俗无礼但又有利于我们分析的婚姻市场模型。1 000个男人和1 000个女人按照他（她）们作为伴侣的吸引力来排序。好吧，我知道在现实生活中对这方面的事没有完全一致的看法，但的确有清晰的模式。在其他条件基本一致的情况下，几乎不会有女人会喜欢一个没有工作，没有前途的人，而不去选择一个有雄心壮志的成功人士；也很少有男人会愿意去选择暴饮暴食、没有吸引力的蠢女人，而不是一个体型匀称、容貌美丽并且聪明的女子。为了知识进步，让我们就简单地将这些特质和构成吸引力的其他因素都合并为一个维度。

假设有2 000人生活在一个一夫一妻制的社会中，并且每个女人都同和自己吸引力等级相同的男人订下了婚约。每个女人都想和比自己排名高的男人结婚，然而他们都被比自己级别高的女人占据了。男人们也想娶到比自己排名高的女人，但是由于同样的原因也无法实现。现在，在这些订下了婚约但尚未成婚的人结婚之前，让我们将一夫多妻制合法化，神奇地消除这样的行为中为人不齿的成分。并且让我们假设至少一个略微高于平均水平的女人——一个相当吸引人但并不极其闪亮的、排名大概在400名左右的女人——抛弃了她的未婚夫（400号男人，一个鞋子推销员）并愿意成为一个成功律师的第二个老婆（40号男人）。这并非异想天开，放弃一个年收入只有40 000美元的家庭，其中一部分还是自己去必胜客打工挣的，换来可能一年有100 000美元的收入并且自己不用工作的家庭（更不必说40号男人舞还跳得比400号男人好）。

即使是一夫多妻制带来的向上流动性导致的这最初一点变化也会使大多数的女人过得更好，而使大多数的男人过得更差。排名比这个女人差的那600个女人现在可以集体上升一位来补充空位，她们每个人都能单独占有一个老公，并且比自己原来的更好。然而同时那599个男人只能得到比自己原来的未婚妻略差的老婆——还有个人干脆连老婆都没了。当然了，在真实的世界里，女人们并不会齐刷刷地都向上爬。在这样的进程开始的最初阶段，你会发现有的女人在考虑过了吸引力的种种无形价值之后，还是留在了最初的丈夫身边。但在真实的世界里，也极可能一开始就有不止一个女性向上流动。这样就保证了基本的一点不会变：很多女人，即使是很多不想和别人共享丈夫的女人在所有女人都能自由地和别人共享一个丈夫时也能得到更大的选择余地。同样的道理，很多男人就因此深受一夫多妻制之苦。

综上所述，体制化的一夫一妻制，尽管通常被看作是平均主义和妇女权益的一次胜利，就其对于女性的影响上来说断然不是平均主义的。一夫多妻制将能在女性中更多地分配男性的资源。对于有魅力、身体健壮的企业巨头的漂亮、有活力的老婆，轻易地批评一夫多妻制是对女性基本权利的践踏。

但生活在贫困中的已婚妇女，或是没有丈夫或子嗣并想得到二者的女人们，质疑一夫一妻究竟保护的是哪部分女人的权益是无可厚非的。剩下的就是那些社会地位低下的男人们了，而只有他们才是最支持一夫一妻制的，因为这样的制度使得他们能够获得本可以向更高的社会等级攀爬的女性资源。

因此没有哪一个性别的人是完全属于上面这些导致了一夫一妻制产生的假设的某一方的。一夫一妻制既不是对每一个男人都有害也不是对每一个女人都有利，在两性的内部，利益的冲突天然存在。更可能的是，这一巨大的历史性妥协是较为幸运和不太走运的男性之间的一种交易。对于他们来说，一夫一妻制并不是一个真正的妥协：最幸

运的男人仍旧能得到最令人垂涎的那部分女人，但他们不得不每人只占据一个。这种对一夫一妻制的解释——作为男性间对于异性资源的一种分配——和这一章开始的事实具有一致性：即男性控制了绝对的政治力量，在历史上也是男性决定了大多数重大的政治交易。

当然，这并不是说男人们真的曾经坐下来敲定每个男人一个女人的让步条约。我们想说的其实是，一夫多妻制会因为平均主义的价值观而倾向于消失——不是两性之间平等的价值观而是男性内部的平等，或许用“平均主义者的价值观”这个词来描述它，太客气了。随着政治资源更加平均地分配，上层男士对女性资源的占有变得不能持续。对于精英治理阶层来说，很少有事情比大批性饥渴并且没有孩子却有一定的政治力量的男性更让人焦虑了。

这个理论仅仅是篇论述而已，但事实或多或少地与之相符。劳拉·贝齐格（Laura Betzig）指出在前工业化的社会中，极端的一夫多妻制常常伴随着高度的政治层级化，这样的现象在最暴虐的政体中达到最高。［在祖鲁人（Zulu）中，他们的国王可能垄断了超过100名妇女，在他的餐桌上咳嗽，吐痰或打喷嚏都是要判死刑的。］政治阶层导致的异性资源的分配总是精细而外显的。在印加（Inca）社会中，从小头目（petty chief）到首领的四级官员相应地被允许拥有7个、8个、15个和30个女人。我们有理由认为，随着政治权力变得更加分散，老婆们也是如此。而当权力分散到最大时，就是每人一份投票权，每个男人一个老婆。二者都是大多数现代工业化国家的特征。

不论正确与否，这一关于制度化的一夫一妻制起源的理论正是达尔文主义能对历史学家的研究给予启发的一个例子。达尔文主义当然不是将历史解释为就是单纯地进化，自然选择的作用没有快到能引发每天都在发生的文化政治层面的变化。但自然选择的确塑造了真正推动文化和政治变化的头脑。理解是什么塑造了这些头脑，会为理解历史的动力提供很多新的见地。1985年，杰出的社会历史学家劳伦斯·

斯通（Lawrence Stone）发表了一篇论述早期基督教所倡导的丈夫的忠诚和婚姻的维持的非凡意义的文章。在综述了一系列关于这样的文化改进是如何传播的理论之后，他总结道："问题的答案仍旧模糊。"鉴于此，一个达尔文主义的解释，即考虑到人的本性，一夫一妻制是男人间的政治公平的直接表现，起码是很值得一提的。或许，从政治上和智性上推进了一夫一妻制的基督教会常常向穷苦而没有权利的男人们传递信息并不是偶然的。

一夫多妻制哪儿不好？

对婚姻的达尔文主义的分析使得对一夫一妻制和一夫多妻制的选择变得更为复杂。因为其表明了这样的选择不是针对平等和不平等的，而是针对男性间的平等和女性间的平等的。这真是很难决定的一件事。

有几个可以想见的原因促使人们选择男性间的平等（即一夫一妻制）。一方面为了避开诸多认为一夫多妻制不会解放被蹂躏的女性的女性主义者的愤怒。另外一方面，一夫一妻制是唯一一个（至少在理论上是）能够为几乎每一个人提供一个伴侣的系统。但最重要的原因还是，使得大量的男人没有老婆和孩子不仅仅是不符合平均主义原则的，还是危险的。

这种危险最终的根源还是男性间的性选择。男性们长期以来就为了能获得更稀缺的异性资源——女人，而进行着竞争。输掉这样的竞赛的代价是如此之高（基因湮灭）以至于自然选择使得他们之间的竞争变得特别激烈。在所有的文化中，男性都比女性展现出更多的暴力行为，包括谋杀在内。（事实上，在全部动物界，雄性是更好战的一方，除了瓣蹼鹬这种雄性在育儿中的付出太大以至于雌性比雄性产生后代更多的种类。）即使当暴力行为的对象并不是一个情敌时，也通

常会变成同性间的竞争。一次小小的争吵可能最终会升级为一个男人杀死另一个来“保全面子”——来换取那种在远古的环境中能够提升地位并获得异性回报的原始的尊敬。

幸运的是，男性的暴力倾向可以受到环境因素的抑制。其中一种环境因素就是伴侣的存在。我们会认为没有女人的男人会以更加激烈的方式来竞争，而他们的确如此。一个24~35岁间的未婚男性谋杀另一个男性的概率是同样年龄的已婚男人的约三倍。其中的一部分差异无疑和这些男人为什么有的结了婚有的没配偶的原因有关，但达利和威尔森中肯地认为很大一部分差异来自于“婚姻的安抚作用”。

谋杀不是“未被安抚”的男性们唯一感兴趣的事情。他们更可能会引发各种各样的危险——比如抢劫——来获得可以吸引女性的资源。他们也更可能犯强奸罪。这种危险的罪犯在生活中普遍会吸毒和酗酒，这就使得问题更加复杂，因为这样一来他们就更加没有足够的钱来以合法的方式吸引到女性了。

这可能是支持一夫一妻制婚姻的最好论证——其在男性间有平均主义的影响。男性间的不平等是具有社会毁坏性的，以既伤害女人又伤害男人的方式。同女性间的不平等相比，在一个一夫多妻制的国家中，大量低收入的男性得不到伴侣，这并不是大多数人想要生活的国家。

不幸的是，我们已经生活的国家正是这个样子。美国不再是一个体制化的一夫一妻制国家了，而是一个序列一夫一妻制的国家。序列一夫一妻制在一定程度上就相当于一夫多妻制。约翰尼·卡森（Johnny Carson），像许多有钱的上层男性一样，在他的职业生涯中垄断地占有了一连串女性的可生育年月。在世上某处存在着这样的男子，他想要一个家庭和一个漂亮老婆，而且要不是因为约翰尼·卡森的存在，他早就娶到他老婆中的一个了。如果这个男人成功地找到了另外一个女人，这个女人也将会是他以类似的方式从别的什么男人口

中夺去的食。以此类推，一个多米诺效应：可生育女性资源的稀缺现象将扩散至各个社会阶层。

尽管听起来只是抽象的理论，其实这将会不可避免地发生。每个女人只有25年左右的时间是可生育的。当一些男人占据了相当于超过25年的可生育年限，某些地方的某些男性只能占得少些了。并且，除了这些序列一夫一妻制的丈夫们之外，当你再算上那些和一个女人在一起待了五年却最终没娶她然后再从头来过的年轻男人（可能最终，在35岁的时候娶了个28岁的女人），这样的净效应将是惊人的。尽管在1960年，在男性和女性间超过或等于40岁但从未婚配过的人的比例是大致相当的，但到了1990年，这个比例在男性间要显著地高于女性间。

其实如下的想法并不疯狂，一些无家可归的酗酒者和强奸犯，要是赶上了20世纪60年代的社会风气，处在女性资源分配较为平均的状况之中，可能早早地就找到了一个老婆，并且过上一种风险更低同时没那么具有破坏性的生活。无论如何，你不必接受这个假设也能接受这个观点本身：如果一夫多妻制真的会对社会上不那么幸运的男人有不好的作用的话，并间接地影响到我们其他人，那么，只是反对一夫多妻制的合法化是不够的。（合法化的一夫多妻制，至少在我上一次查时还不是一个迫近的政治威胁。）我们需要担心的是实际上已经存在的一夫多妻制。我们需要探究的不是一夫一妻制是否能被保留，而是是否能被重建。并且我们可能都会积极地联合参与到这个探寻之中，并不仅仅是因为那些心怀不满的、没有老婆的男人们，还因为一大批不满的前妻们——尤其是那些不幸嫁给了不如约翰尼·卡森那么有钱的人的女人们。

达尔文主义和道德典范

对婚姻的看法是讨论达尔文主义能不能正当地进入道德讨论的一个典型例子。它不能提供给我们基本的道德价值观。比如说，我们是否愿意生活在一个平均主义的社会中是我们自己要去作的一个决定，自然选择对于弱者苦难的漠视并不是我们需要仿效的。我们也更不应在乎是否谋杀、抢劫和强奸在某种意义上是“合乎天性的”。我们是多厌恶这些事情以及我们是多么想与之抗争应由我们自己决定。

但一旦我们作出了这样的选择，一旦我们拥有道德典范，达尔文主义能帮助我们判断这样的社会机制是否能最好地为之服务。在这样的情况下，达尔文主义的一个前瞻性就是能显示出目前的婚姻机制，即序列一夫一妻制，在很多方面都等同于一夫多妻制。就其本身而言，这样的机制被认为对于男性有非平等主义的效果，是对其弱势群体不利的。达尔文主义同时也强调了这种不平等性的代价——暴力、偷盗、强奸。

在这种观点的指导下，旧的道德论应得到一个全新的诠释。例如，唯有政治保守派才支持着“家庭价值”的这种趋势现在看起来是很奇怪的。关心穷苦人民的生活以及犯罪和贫困的“根本来源”的自由主义，或许也应重视“家庭价值”。因为通过让低收入的男性能接触到更多的年轻妇女造成的离婚率的降低，说不定能使数量可观的男人不落入犯罪、酗毒，以及无家可归的悲惨境地。

当然，考虑到一夫多妻制（包括实际上是一夫多妻制的一夫一妻制）能给贫穷的女性带来的物质上的机会，我们也能想象到自由主义者会反对一夫一妻制。我们甚至可以想象到一个自由主义的女权主义者会反对一夫一妻制。并且，不管怎么说，我们都能明白受达尔文主义影响的女权主义将会是更复杂的一种女权主义。用达尔文主义的术语来讲，“女人”并不是一个天生利益一致的团体，并没有一个共同的姐妹情谊。

由这一新的范例引起我们注意的还有另一种目前的婚姻规范的附带效应：对于儿童的损害。达利和威尔森这样写道：“可能从达尔文主义对亲子动机的看法出发，最明显的预测就是这个：继父母对孩子的爱同亲生父母比起来通常没那么深。”因此“被非亲生父母养大的孩子们可能会经常被剥削或者处于危险之中。抚育后代的投资是宝贵的资源，而自然选择必然不赞成将其挥霍在非生的后代中”。

对于一些达尔文主义者来说，这一期望或许似乎太强烈，以至于证明它简直是浪费时间。但达利和威尔森还是不辞辛苦地这样做了。他们的发现甚至让他们自己都惊讶。在1976年的美国，一个同一个或更多继父母住在一起的孩子与同亲生父母住在一起的孩子相比，其受到致命虐待的概率要高出近100倍。在20世纪80年代的一个加拿大城市，一个2岁或更小的孩子如果同一个继父母和一个亲生父母住在一起，其被父母谋杀的可能性是同亲生父母住在一起的孩子的70倍。当然，被谋杀的孩子只是同继父母生活在一起的孩子中的一小部分，母亲的离婚再嫁并不注定了孩子的死亡。但是值得注意的是非致命的虐待这一更普遍的问题。10岁以下的儿童如果同一个继父母和一个亲生父母住在一起，其遭受父母虐待的可能性是同亲生父母住在一起的孩子的3~40倍，取决于其年龄和具体的研究。

我们可以合理地推测，很多不那么激烈的、未被记录的亲子冷漠的形式也遵循这样的模式。毕竟，自然选择发明亲子之爱的原因是为后代提供优势。尽管生物学家称这些优势为“投资”，这并不意味着其一定是物质意义上的，可以通过每月核查维持的。父亲们给他们的孩子各种各样的监护和指导（通常比父亲或孩子意识到的都要多）并且保护他们免受各种各样的威胁，这方面单靠母亲自己是没有办法补救的，继父即便会也几乎肯定不会补救太多。在达尔文主义的观点看来，一个年幼的继子女有碍于提升这笔“投资”，是对资源的白白浪费。

有很多的方法来愚弄一个母亲的天性，来诱使父母亲喜爱不是他们自己的孩子（如通奸）。毕竟人类不能通过心电感应感受到一个孩子是否携带着他们的基因。相反地，他们依赖于在他们祖先的环境中本能地感受孩子身上显示的信号。如果一个女性日复一日地喂养和呵护一个婴儿，她可能会渐渐地爱上这个孩子，而同样的情形可能也适用于已在她身边多年共枕的男人。这种“爱屋及乌”及“日久生情”就是使得被领养的孩子令人喜爱并使得保姆关爱孩子的情感原因。但理论和日常的观察都显示，一个孩子接触养父母时岁数越大，就越不容易形成深厚的依恋。而大多数儿童在有继父时都已经过了婴儿期。

我们可以想象理智的和具有人道主义精神的人们定会对一个强一夫一妻制的社会是否比一个强一夫多妻制的社会要好会有争论，但这种争论似乎并不那么激烈：一旦婚姻体系在任一种社会中被允许消亡的话，就会造成离婚和未婚母亲的蔓延，同时很多儿童不再同亲生父母住在一起，伴随而来的将是对于最珍贵的进化资源的极大浪费：爱。无论一夫一妻制和一夫多妻制的相对优势是什么，我们现在所拥有的序列一夫一妻制，实际上的一夫多妻制——从某种重要意义上来说，是世上最差的。

追求道德典范

显然，达尔文主义并不总是简化道德和政治的争论。在这一实例中，强调在男性和女性各自内部的平等造成的张力，实际上使得哪一种婚姻体制能够最好地服务于我们的道德典范这一问题复杂化了。尽管如此，这种张力在过去就一直都存在，至少现在这已经是公开的实施，而且就其展开的讨论可以更光明正大地进行。并且，一旦我们利用这种新的范式决定了哪一种体制是最符合我们的道德典范的，达尔文主义可以为道德话语作出第二种贡献：它可以帮助我们分析出是哪

种力量——什么样的道德规范、什么样的社会政策——可以使这样的体制蓬勃发展。

这里就引发了关于“家庭价值”的争论的又一个有讽刺意味的事情：保守派们可能会惊讶于得知加强一夫一妻制的最好的方法之一就是更平均地分配收入。年轻的单身女性将不那么倾向于将丈夫甲从妻子身边勾引走，若是单身汉乙同样有钱的话。而丈夫甲，如果他没有从年轻女性们那里收到挑逗的目光的话，也会对自己的妻子更满意，并因此更不容易注意到她的皱纹。这样的动态传递大概有助于解释为什么一夫一妻制婚姻通常出现于几乎没有经济分层的社会中。

对于反贫困政策的一个标准的保守的反对意见就是其代价：富人不得不承担税收的负担，从而降低了他们工作的积极性，降低了整体的经济产出。但如果这一政策的目的之一是为了支持一夫一妻制，那么使得富人少富一点还是个值得欢迎的副作用呢。不管是绝对意义上的贫穷，还是富有者相对于其他人富有的程度，都会对一夫一妻制造成影响。降低富有程度会使得整体的经济输出降低的事实，当然仍旧是可惜的，但是一旦我们考虑到将换来更稳定的婚姻的话，这种遗憾可能就没那么令人心痛了。

我们可能会觉得这整个分析已经渐渐地失去意义。毕竟，随着更多的妇女加入劳动力市场，她们有更多选择的余地来将她们的婚姻建立在除男性收入之外的其他一些东西之上。但要记得，女人是浪漫的动物，她们的选择可能不是她们理性的计算，并且这些感受还会随不同环境的改变而变化。按照采集狩猎社会的标准来衡量，男性在人类进化的过程中控制了大部分的物质资源。并且即使在贫富差距最难以区分的社会中，父亲的社会地位通常都会微妙地转化为后代的优势，以物质形式或其他方式，以母亲的社会地位所不能实现的方式实现。尽管一个现代女性理所应当地能够衡量自己的财富和她取得的社会地位，并试着以此为标准来相应地指导自己的婚姻决定，这并不意味着

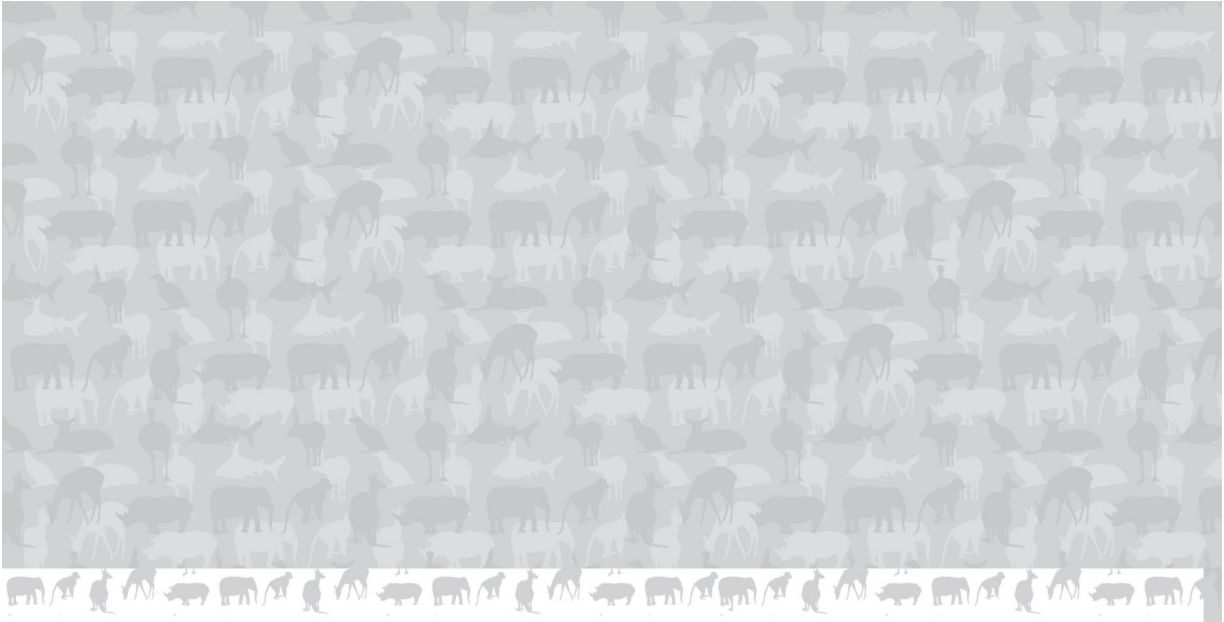
她能轻易地战胜在祖先的环境中的价值观所遗留下的深深的审美冲动。事实上，现代女性显然并没有战胜它们。进化心理学家表明，同男性相比，女性更关心一个伴侣的经济实力，且不受该女性收入多少的影响。

只要一个社会是经济上分层的，想要调和终身一夫一妻制和人类天性之间的矛盾将是一个巨大的挑战。激励和抑制因素（道德和法律上的）可能是必要的。一种能够检验何种激励因素能够起作用的方法是去审视一个它们起作用的经济上分层的社会。例如，维多利亚时代的英国。去寻找促成（或者至少说不破坏）婚姻的维多利亚式的道德观的奇怪之处，并不意味着我们自己应该也采取这样的奇怪条款。我们可以看到一些道德条款的“智慧”之处，看它们是如何通过识别出关于人类本性的深藏的真理来实现一定的目的，而不必总盯着那些随之而来的副作用。但看到这样的智慧仍旧是探索其遇到的挑战的一个好方法。从达尔文主义的角度来审视一段维多利亚时代的婚姻——查尔斯和艾玛——十分值得一做。

在我们回到达尔文的生活之前，首先要注意一件事情。到目前为止我们一直在抽象地分析人类的头脑，我们谈论“种属特异性”的设计是为了将适应性最大化。当我们将注意力从整个物种层面移向任意一个个体时，我们不应该期望这个个体会一直最大化他（她）的适应性，来将他（她）最优的基因传递给后代。原因不仅仅是由于我们已经强调过的那样：大多数人类并不生活在一个十分像他们的心智被设计来适应的那个环境。环境——即使是有机体真正被设计以适应的环境——是不可预测的。这就是为什么行为的灵活性最初会进化出来的原因。而不可预测性，究其本质而言，不能被掌控。正如约翰·图比和丽达·考斯米德丝所言，“自然选择并不能直接‘预见’到一个有机体个体处于一个特定环境中的情形并使得其行为刚好符合与之相适应的设计。”

自然选择最好的礼物是给了我们适应的能力——“心智器官”或“心理模块”——来碰运气。它可以给男性一种“关爱后代”的心理模块，而使得这名男子对于该后代是否真的属于他格外敏感。但这一适应不是傻瓜式的。自然选择可以给女性一种“被肌肉吸引”的模块，或一种“被地位吸引”的模块，并且更重要的是，能使这些吸引力的强度受各种亲代因素的影响。但即使一个高度灵活的模块也不能保证这些好不容易获得的吸引力基因能在后代中存续。

如图比和考斯米德丝所说的那样，人类并不是通用的“适应性最大化者”，而是“适应性变化执行者”。这些适应性变化在每一特定的情形下也可能不会带来好的结果，而在除了小型的采集狩猎村庄之外的环境中成功的可能性尤其不稳定。因此当我们审视查尔斯·达尔文的时候，我们关心的问题不是他本可以做而没做的使他拥有更多优良后代的事情，而是作为一个由一系列适应性构成的心智产品，他的行为是否是理智的？



第05章 达尔文的婚姻

如同一个得到了一件爱不释手的东西的孩子，我想要一遍遍地重复这一字眼：我亲爱的艾玛、我亲爱的艾玛……我带着最大的谦卑与感激亲吻你的双手，它们已经斟满了我的幸福之杯。但要记得啊亲爱的艾玛，生命是那么短暂，而两个月已然是一年的六分之一了。

——达尔文于1838年11月在给他未婚妻的信中，催促着早日举行婚礼

对性的欲望使人分泌唾液……真是个有趣的联系。

——达尔文于同年同月在他的研究笔记中如是写道



在达尔文结婚的19世纪30年代，申请离婚的英国夫妇平均每年只有4对。这个数据在一定程度上是有误导性的。这很可能部分地反映了那时的男性在达到他们中年危机的高潮之前就已经死亡。（其实这里举例不当了，更多的是妻子而非丈夫有中年危机。）并且这一定也反映了这一事实，即离婚需要——恰如其字面意义那样——议院法案的通过。婚姻也以其他方式结束，尤其是通过私人安排的分离。不过不可否认的是，那时的婚姻在很大程度上是为了维持社会地位，尤其是在达尔文所处的中上层社会阶级中。婚姻状况在1857年之后的一个世纪中仍保持了这样状态，在那一年离婚法案的通过使得夫妻离婚更容易了。有一些和维多利亚时代价值观有关的东西有益于人们维持婚姻。

我们无法知道不快乐又不能终结的婚姻在维多利亚时代到底造成了多少的痛苦，但其可能比不上现代的离婚造成的痛苦。在很多情况下，我们确实知道一些看似成功了的维多利亚时期的婚姻，这其中就包括查尔斯和艾玛的婚姻。他们对彼此都是倾心投入的，并且要说有什么变化的话，那便是随着时间的推移日益坚固。他们养育了七个活到了成年的孩子，并且他们中的任何一个都没有写过关于“专制的父

母”之类的令人不快的回忆录。他们的女儿亨丽埃塔（Henrietta）称达尔文夫妇的婚姻是一个“完美的结合”。他们的儿子弗朗西斯（Francis）曾这样写他的父亲：“在他同我母亲的关系中，他温柔和同情的天性以最美好的方式展示。当她在场时，他找寻到了自己的幸福。他的生活本来可能会被阴郁笼罩，而通过她却变得充满了满足而恬静的愉悦。”从今天的眼光来看，查尔斯和艾玛的婚姻似乎如田园牧歌一样真诚、宁静和单纯。

达尔文的婚姻规划

在维多利亚时代的婚姻市场上，达尔文必定是一个相当抢手的商品。他有一个令人喜爱的脾气，令人尊敬的教育背景，预示着将来事业成功的家庭传统，还有他即将得到的遗产。他并不是引人注目的美男子，但那又怎么样呢？维多利亚时代的人们很清楚他们在审美活动中的分工，这也和进化心理学相符：好的经济前景成就一个吸引人的丈夫，而好的容貌成就一个吸引人的妻子。在达尔文上大学时，和之后在小猎犬号上游历时，他和他的姐妹们曾大量通信，信中有许多关于罗曼史的谈论。他的姐妹们常向他报告八卦消息。几乎不变的是，男人因他们为一个女人提供物质生活的能力而被评价，而相比之下女人们则被认为为男人提供了愉悦的视听享受。刚到订婚年龄的女人，譬如这位够格成为查尔斯结婚对象的女人艾玛，一定是“漂亮”或“迷人”的，至少是“令人愉悦的”。“我敢肯定你会喜欢她的，”查尔斯的姐姐凯瑟琳（Catherine）不止一次地描述过她曾给弟弟物色到的候选人们，“她如此快乐且令人愉悦，并且非常漂亮。”而刚到订婚年龄的男人，相比之下，则不是有能力就是没能力，只有这两种评价。苏珊·达尔文（Susan Darwin）写信给旅程中的哥哥：“你惹人喜爱的表妹露西·加尔顿（Lucy Galton）和莫里哀特（Moilliet）

先生订婚了，是莫里哀特胖太太的大儿子……这个年轻的绅士有很大一笔钱，因此这次的配对自然很令人满意。”

小猎犬号的航行比预期持续得要久，而在达尔文二十几岁的黄金年华中，他足足有五年的时光不在英格兰本土。但是，同平凡的面貌一样，越来越大的年龄也是男性们不必特别担心的东西。和达尔文同阶层的女人们通常在她们20岁出头的日子里尽力展示自己，希望能在自己的盛年俘获一个男人。男人们通常要像达尔文那样度过自己20来岁的年华——一心地追求职业、地位或金钱上的成功，以便晚些时候能够吸引一个正当盛年的女人。所以男人总是没什么着急的。一个女人嫁给一个比她年纪大得多的男人被认为是很自然的，相反一个维多利亚时代的男人娶了比他老得多的女人则足以成为沮丧的理由。当达尔文在小猎犬号上时，他的姐姐凯瑟琳向他报告说和达尔文同龄的表亲罗伯特·韦奇伍德（Robert Wedgwood）已经“激烈而绝望地爱上了克鲁（Crewe）小姐，她已经50岁了，还有一只眼睛是瞎的”。另一位妹妹苏珊讥讽地附和道：“年纪差20岁呀！”而卡洛琳（Caroline）姐姐则这样评论道：“一个岁数大到做他母亲都有余的女人。”凯瑟琳有她的想法：“她是个聪明的女人，并且一定是用她的诡计使他陷入了陷阱，同时她那些许残存的美貌或许也帮了她的忙。”换句话说，这个男人的年龄探测系统是像预设的一样正常运作的，他只是刚好遇到了这个永葆青春的女性，她看起来年轻的外貌欺骗了他。

年轻的达尔文有望觅得伴侣的范围并不大。从青春期开始，可能的候选人来自离达尔文在舒兹伯利的家不远的两户家境殷实的人家。包括永远受欢迎的，“最漂亮，最丰满，最迷人的”范妮·欧文，如达尔文在大学期间描述的那样。此外还有达尔文舅舅约书亚·韦奇伍德（Josiah Wedgwood）二世的三个小女儿：夏洛特（Charlotte）、范妮（Fanny）和艾玛（Emma）。

在小猎犬号起航的时候，似乎没人把艾玛选为达尔文情感世界的领跑者，尽管他的姐姐卡洛琳在信中曾一语带过地表示："艾玛看起来很漂亮并且聊起天来让人非常愉悦。"（一个男人还能要求什么呢？）命运的安排使得其他三个竞争者不久便退出了追逐。

第一个退出的是艾玛的姐姐夏洛特。在1832年1月，她令人意外地同一个男人订了婚，这人如她承认的那样，"现在只有微薄的收入"，但将要因他祖母的逝世继承大笔遗产，并且拥有"很高的道德原则和和善的性格，这给我一种安全感……"（信中暗含的意思是，在可预见的未来有可利用的资源，并且有可靠的意愿将其投入在养育子女的活动中。）夏洛特给达尔文写信宣布了这个消息。实际上对于达尔文来说，夏洛特很可能曾是一匹黑马，她给他和他的兄弟伊拉斯谟（Erasmus）都留下了深刻的印象，他们称她为"无可比拟的人"。她比达尔文大了不止10岁，而伊拉斯谟很可能更加沉迷于她。（就像和他保持暧昧的其他女人一样，他最终都没能和她们中的任何一个结婚。）

比夏洛特的消息更让达尔文不安的是，几乎与此同时，迷人的范妮·欧文也将订下终身。范妮的父亲写信给查尔斯通知这一消息，仅仅是失望于新郎"现在不是太富有并且很可能将来永远都如此"。但另一方面，她的丈夫是一个有社会地位的人，曾短暂地在议会任职。

达尔文在一封给他姐姐卡洛琳的信里对这些关于婚姻的消息作出了回应，他并没有试着假装自己很高兴："好吧，对于她们和她们的未婚夫们来说，可能是件非常值得高兴的事，但由于我对未婚的女性比被祝福的新人更感兴趣，我觉得这挺没意思的。"

达尔文的姐妹们对于他的未来的设想——成为一个乡村牧师并和一个好妻子过上稳定的生活——随着潜在的妻子们一个个地撤离，这一愿望已失去了实现的可能。凯瑟琳调查了剩下的人选艾玛和范妮·韦奇伍德，并认可了范妮。她给查尔斯写信希望等他回来时范妮仍会

是单身——“她将会是一个可爱的、无价的老婆。”但我们永远没有机会知道范妮是否真的如此贤惠了，因为她不久便生了病并在一个月之内去世了，年仅26岁。随着四个竞争者中的三个要么结了婚要么入了土，胜算决定性地倾向了艾玛。

如果说查尔斯对于艾玛长久以来就有着“预谋”的话，那么他隐藏得可真好。正如凯瑟琳回忆的那样，查尔斯曾预言他一回来就会发现伊拉斯谟“由于一直以来整个人一心地扑在艾玛·韦奇伍德身上，现在已经由衷地对她感到厌倦了”。1832年，凯瑟琳在给查尔斯的信中说道：“我觉得你的预言很有趣，并且我觉得它说不定会有好的结果。”伊拉斯谟继续对艾玛表示着兴趣，但她在小猎犬号1836年回到英国的时候确实如预言所说——仍旧是单身。事实上，你可以说她是甘愿单身着。在小猎犬号出航时她还是一个无忧无虑的23岁的女子，在接下来的那些年里收到了一些结婚的请求。但是现在她再过一年半就30了，并且大部分时间是在家里照顾她行动不便的母亲，已经没有她曾经那样多的接触外界的机会了。为了准备达尔文的归来，她写信给她的小姑子，并且读了一本关于南非的书“以便为迎接他补充一点知识”。

我们有理由怀疑这么“一点知识”是否足以将查尔斯的注意力集中在童年的伙伴身上。在归来之时，他拥有所有文化和时代的女性似乎都欣赏的男人的财富：地位。靠着他家庭的地位，他一直站在社会阶层的高位上，但现在他拥有完全属于他自己的显赫名声。在小猎犬号的航行中，达尔文寄回了化石、生物标本，和为他赢得广泛科学界读者的关于地质学的精确观察。他此刻已经接触到当时最伟大的博物学者的圈子。到1837年的春天，他已经定居在伦敦，住在离他哥哥家不远的一处单身公寓，并且受到了社会的关注。

一个虚荣心强而目标不明确的人可能会被卷入消耗时间的社交中，这种腐化活动向来受好交际的伊拉斯谟的支持。达尔文当然意识

到了他日渐增加的社会地位（“我在这儿很算得上是个社交界的名人。”这是他第一次到剑桥访问的印象），但他是一个如此慎重和认真的人，以至于从天性上来说就不会成为一个热衷交际的人。更经常的情形是，他放弃了参加大的聚会。他告诉他的导师约翰·汉斯罗（John Henslow）：“安安静静地去拜访您胜过见一次盛大晚宴上的所有人。”在给查尔斯·巴贝奇（Charles Babbage，设计了今日电脑前身的“分析引擎”的先驱数学家）的一封充满顾虑的便笺中，他这样开头：“我亲爱的巴贝奇先生，我十分感谢您寄来参加您聚会的邀请函，但我很害怕接受它，因为那样我将会在那儿遇到一大堆人，但我曾对着天堂中的圣徒起誓，我绝不再出门了……”

利用这样节省下来的时间，达尔文开始爆发出一系列显赫的成就。在他回到英国的两年间，他做了如下几件事：（1）将他在船上的日记编辑成了可以出版的册子［此书读起来很流畅，当年卖得很好，如今仍旧在销售，进一步删节之后命名为《小猎犬号的航行》（*Voyage of the Beagle*）］；（2）巧妙地从财政大臣那里获得了1 000英镑的资助，加上其他捐款，出版了《小猎犬号航行的动物学》（*The Zoology of the Voyage of the H. M. S. Beagle*）；（3）发表了六篇论文巩固了自己在英国科学界的地位，研究范围包括：新的美洲鸵鸟品种［伦敦动物学会命名为达尔文三趾鸵（Rhea darwinii）］，土壤表层形成的一种新理论（即“所有在古老草原上长出新草皮的地层中，每一粒土壤都曾经过蠕虫的消化道”）等；（4）参与了一次到苏格兰的地质勘察；（5）同只对会员开放的文学社团的俱乐部精英们交流切磋；（6）被选为伦敦地质协会的秘书（这个职位他接受得不很情愿，担心会花费他的时间）；（7）汇编了学术笔记，涉及的话题从物种问题到宗教及人类的道德感，这本学术笔记具有如此高的智慧含量以至于它们成了接下来40年里他最重要的作品的基础；（8）构想出了自然选择的理论。

选择婚姻

正是在这一时期的最后——在自然选择理论渐渐被他认识到的仅几个月之前——达尔文决定了要结婚。并不是必须同特定的某人，也不清楚他是否认真地、哪怕略微地考虑过艾玛·韦奇伍德（Emma Wedgwood），因为通常的观点认为她显然并不是他关于结婚这个问题的主要考虑对象。在一份著名的、具有决定意义的便笺中，他大致决定了结婚的事情，这份文件写于1838年7月上下。

这份文件有两栏，一栏标记着“结婚”，一栏标记着“不结婚”，而在它们之上，圈出了这样的字眼“这是个问题”。在支持结婚的一侧是“孩子——要是老天照顾的话；对彼此抱有兴趣的固定的伴侣和老年时的朋友。”在思考了不知多久之后，他将第一条改成了“至少要胜过一只狗”。他在二条下面继续写道，“家，和照顾房子的人；音乐和女性的闲聊的魅力——这些东西对身体很好，但是会损失大量的时间。”达尔文不知不觉从支持婚姻转向了反对婚姻，这股情绪如此强烈以至于他在下面画了一道线。婚姻对他时间的侵占这个问题在不结婚的理由一栏中得到了更详细的阐述。如果不结婚，他写道，“可以保留去自己想去的地方的自由，对于生活方式和细节的选择的自由，同聪明的男人在俱乐部对话的自由，不被强迫去拜访亲戚并处理各种琐事，不用承担养孩子的花费和焦虑。而结婚则可能会吵架，进而损失时间；不能在晚上读书；变得肥胖和无所事事；感到焦虑和压力；买书和其他东西的钱将会变少，因为如果有很多孩子的话不得不努力挣钱养家。”

然而支持婚姻的力量还是获胜了，达尔文在结婚的理由一栏最后总结道：“上帝啊，一想到要独自度过自己的一生，像个无性的蜜蜂一样，工作、工作，除此之外什么都没有，是让人无法忍受的。不，这样可不行。想象一下在乌烟瘴气的伦敦的房子里孤独地过完一天，再想象一个美丽温柔的妻子坐在沙发上，同时还有温暖的炉火，还有

书籍和音乐。”在记录下这些图景之后，他写下：“结昏（原文笔误，Marry写成了Mary），证毕。”

然而达尔文的决定又经历了一个疑虑的冲击才最终坚定下来。这一阻抗因素开始的时候还相当温和，如达尔文写的那样：“既然已经证明结婚是必要的，那什么时候呢？早晚要如此。”但这个问题引发了很多新郎都熟悉的婚前恐惧症，即“最后的惊慌”。新娘们当然也很熟悉这种感受，但是她们的疑虑更多集中在她们选择的终身伴侣是否是正确的那个人上。对于男人，如同达尔文的备忘录所证实的那样，这种恐慌跟结婚对象无关，而是“拥有一个终身伴侣”这一概念在某种层面上令他们恐惧。因为至少在一个一夫一妻制的社会中，这减低了男性同其他女性产生亲密关系的可能性，而这是男人的基因驱使他去做的（即使只是短暂地）。

婚前恐惧并不仅限于对未来性伴侣的设想，还包括潜意识层面的东西，即把自己投入到一位女性的一生当中有一种探险的日子到了尽头的落入圈套的感觉。“唉！”达尔文写道，伴随着面对终生承诺的最后一次恐惧。“我永远都没机会学会法语了，或游历欧洲大陆，或去美洲，或坐气球上天，或独自去威尔士旅行了！可怜的奴隶，你将比黑鬼过得都糟。”但随后，仿佛命中注定一般，他振作起来并最终下定了决心。“没关系，我的孩子，振奋起来！一个人不能孤独地过一生，到了垂垂老矣之时，没有朋友、没有孩子的冷冰冰的前景就在眼前——已经开始长皱纹了。没关系，相信运气，睁大眼睛去寻找，还是有很多快乐的奴隶的。”记录到此结束。

选择艾玛

很可能在4月份，达尔文已经在一份更早的备忘录中写到并且慎重地考虑了婚姻的问题。在这份备忘录中他想了很多关于自己职业道路

的事情：在剑桥教书？教地质学？教动物学？或者致力于研究物种的传递？我们不知道是什么驱使他重新提起这个问题并且在这一次解决了它，但有趣的是，4~7月间在他零星保存的个人日志中留下了六条记录，其中两条提及他觉得“不舒服”。感觉不舒服将会成为达尔文生活的一种方式，这一事实他可能已经猜测到了。男人大脑中感受到的死亡信号与步入婚姻这样的事情获得的是一种信号，这极具讽刺意味，因为通常是这些同样的信号，在生命的晚些时候出现时，驱使他们走出婚姻，去探求他们男子气概的更鲜活的证据。但是如果理解了终极原因的话，这种讽刺意味就迎刃而解了：对一个女人宣布终生的爱恋和离开家庭的这两种冲动并存于一个男人心中是由于其祖先的生活中经常性的繁殖。在这种意义上，两者都是对抗死亡的有效解毒剂，尽管最终是徒劳的（除了从基因的角度来看），并且后者——离开家庭这种冲动，通常会导致毁灭性的结果。

无论如何，从一个不那么哲学的角度上来说，达尔文可能已经意识到了他可能不久就会需要一个忠诚的帮手和护士。并且他甚至可能已经隐隐地预见到要花费很多年的精力，甘愿忍受清贫，耐心地写一部关于进化的巨著。随着达尔文的健康日益恶化，他反而对于这一话题的掌握越来越好。他于1837年的6~7月间开始着手于他的第一本关于“物种的演变”的笔记，并且在1838年初开始进行到第二本。在那时他正在痛苦地考虑着结婚的问题，他已经朝着自然选择迈进了一些。他相信进化的关键在于最初的微小的遗传差异。当一个物种因为一处水源阻隔而分居两地的时候，在一开始仅仅是这一物种的两个变种之间的差距，后来差距变得越来越大直至最终成为两种新的独立物种。最难的是搞清楚什么导致了这种分歧。在1838年7月，他完成了自己第二本关于物种的笔记，并且开始着手第三部的写作，这一本最终会带给他问题的答案。并且在他写下他重要的、关于婚姻的备忘录的同一个月，他可能已经预感到了将要获得的成功。

在9月的晚些时候，解决的办法有了。达尔文刚读过了托马斯·马尔萨斯（Thomas Malthus）的人口论名著，文中提出一个人类种群的自然增长若不受到控制，将会超过食物供给所能支撑的限度。达尔文在自传中回忆道："对于生存的挑战作好了充分的准备，对动植物习性的长期观察使我感到生存竞争的挑战在各处进行着，这立刻使我想到在这样的情形下，有利的变异将更可能被保留，而不利的变异则被消灭。结果是新物种的形成。这样一来，我终于得到了一种可以讲得通的理论了。"在9月28日的日记中，达尔文匆匆写下有关马尔萨斯的几行话，然后在没有明确地描述自然选择的情况下，探究了它的影响："我们或许可以说，在自然的选择中，有一种像10万个楔子一样的驱力迫使每一种适应而来的结构相互之间区分开，或者不如说通过排挤掉更弱的结构来区分开。这些楔子的最终作用结果，必然是挑选出适合的结构并且使其适应于变化。"

达尔文职业生涯的方向如此确定了，现在他便要来确定自己个人生活的轨迹。在写完这段话的6个星期之后，即11月11日星期日（"无与伦比的日子！"他在他的个人日志中如此写道），他向艾玛·韦奇伍德求婚了。

用最简单的达尔文主义的角度来看，达尔文被艾玛吸引似乎是奇怪的。他如今已是一个社会地位高且富裕的二十八九岁的男人，他满可以找一个年轻漂亮的老婆。艾玛比他要年长一岁，尽管并不是不迷人（至少从她的肖像画上看去），但也并不是很漂亮。为什么达尔文会去做一件如此不符合适应性原则的事情，去娶一个已经浪费了自己近10年生育期的平庸女人呢？

首先，这一简单的等式"富有、地位高的男人等价于年轻貌美的妻子"有一些粗糙。有很多其他的因素可以造就一个基因上来说好福气的伴侣，包括智力、可信赖的程度和各种各样的可胜任性。另外，对于伴侣的选择也同时是对于一个人子女的家长的选择。艾玛坚强的

性格预示着她将能对子女进行悉心的照料。她的一个女儿回忆道：“她的同情心和她温和的脾气，使得她的孩子们同她一起时感到绝对的放松，并且在大大小小的困难中都能得到安慰，而她的无私使得他们知道她将不会觉得任何事情是负担，他们可以在遇到许多童年困扰时向她寻求帮助和解释。”

此外，如果要讨论的是达尔文应该去找多“有价值”的一个妻子的话，严格上来说我们的问题不应该是他有多大的销路，而是他对自己有多大价值的估计。青年时期，人们开始获取他们自身的市场价值的反馈，这样的反馈塑造了他们的自尊并且影响了他们将自己的目标定得多高。达尔文似乎并没有在青少年期渐渐产生自己是个男性中的佼佼者的感觉。尽管身材高大，他却为人十分温顺，并不是很喜欢争斗。并且如他的一个女儿所回忆的那样，他认为自己的样貌“令人厌恶地平庸”。

当然，所有这一切都被他后来的成就证明并不是那么恰当。达尔文可能在青少年时并没有很高的地位，但他后来获得了。而地位本身在女性眼中，能够补偿平庸的外貌和孱弱的体格。然而他的不安全感似乎仍阴魂不散——形成于青年期的不安全感通常都很难克服。问题是为何会这样。

或许达尔文微妙的不安全感是进化的残余，是一种本意是为了在祖先的环境中提高生存能力而如今已不必如此的适应性。在很多采集狩猎社会中，男性的统治地位在成年阶段的早期就已经固定下来了，地位低的男性们不可能去上大学、努力地在社会阶梯上攀升，并靠着新近实现的阶层博取女性的欢欣。因此在祖先的环境中，一种在青春期之后不久就开始稳定的自尊可能正是一个人在婚姻市场上的长远价值的可靠指标。只不过，这种指标在更现代的社会中已经成为了一种错误的讯号。

不过自视过低的这种固执和坚持可能在几乎任何环境中都会出现。至少传统智慧认为，妻子们说到底还是会对丈夫不忠，认为她们通常遇到英俊、健壮的男人时就会出轨。因此达尔文对于自己动物性的吸引力的较低看法，可能使得他免于娶到过分迷人的女人，这样的女人将会得到顶级花花公子的青睐并可能觉得这些人比他更加性感。

艾玛接受求婚

艾玛接受了达尔文的求婚，这时的达尔文心中满溢着“对于她能接受像自己这样的一个人的由衷的感激”。如她后来所述，她对于他并不能猜到她的决定感到满意。不被自己的配偶认为是理所应得的是每一个人的愿望，这很自然，因为否则这将是对将来投入的热诚的不好的预兆。

艾玛并没有表露出犹豫的态度。她清楚地表示欣赏达尔文的聪明，并且，在解释她为什么同意结婚时，她还强调了他的诚实，对家庭的热爱，和他“脾气温和”的天性。（这些特质意味着他很可能有一些不错的基因，可能是一个慷慨而体贴的会在养育子女上投入的人。）并且她不可能没注意到他来自一个富有的家庭，还具有已经很高并不断攀升的专业地位。（他有着足够的资源——物质的和社会关系的，来为之投资。）

当然了，艾玛来自一个更富有的家庭。她的祖父是一个具有创新精神并且十分成功的陶艺家，以他名字命名的韦奇伍德陶器（Wedgewood china）品牌声名远扬。她即使嫁给一个穷乞丐，也不必担心她的孩子在成长过程中会受苦受穷。但是正如我们所见，拥有社会和物质资源的配偶的吸引力可能已经在进化史上一贯地有利于女性的适应性，以至于这已经成为她们心中十分牢固的组成部分。即使艾玛·韦奇伍德本可以靠钞票来进入伦敦的上层社会，比如说通过慈善

事业，但达尔文的社会地位将更会带给她荣耀。不论程度多深，这确实发生了。在她同达尔文订婚的期间，这对伉俪受到剑桥大学的地质学家亚当·赛德维克（Adam Sedgwick）的款待。“尊敬的赛德维克邀请我们去他家里是多么大的荣幸啊，”艾玛感叹道，“哪怕我只是想到这事儿，就已经觉得自己因为这事儿变成更高级的人了！等到我正式成为达尔文夫人后……我可真不敢想象！”

当然，男人们几乎不会注意到配偶的地位和财富。但如果这些东西的重要性在进化史上的大部分时间里确实是两性不一致的，那么男性对于有钱并且有社会地位的女人的兴趣可能较少出于原始的吸引力，而更多的是出于有意识的权衡。在7月的婚姻备忘录中，当达尔文苦恼于婚姻的罪恶孪生子“时间的浪费”和“令人讨厌的贫困”的时候，他狡猾地在这两个短语后加上了一个插入的限定修饰：“除非妻子像天使一样使人保持勤奋。”他在第一条担心后面这样补充道。而在第二条担心后面则写道：“除非妻子比天使还要有钱。”

且不论达尔文对于自己未来的健康和事业发展所知多少，他已经从多方面描绘了一个患有慢性病并且正致力于写出世纪科学巨著的男人（尽管那时他并未受聘于任何一所大学）心中理想的妻子应该是什么样子。并且，不管他是否已经隐隐想到自己的妻子将会是谁，他已经给出了对于艾玛的准确描述。凭借着她父亲和达尔文父亲的财富，达尔文作品的版税和他出色的投资能力，达尔文家里将会有充足的财富。并且尽管艾玛并没有“使得”达尔文保持勤奋，但她显然鼓励他那样去做，细心地照料他，并且挡开会让他分心的事物。达尔文从一开始就用拐弯抹角的方式分配了这样的任务。他们订婚三周后，他写信告诉她一个熟人对于他俩订婚的反应，“她说：‘这么说达尔文先生就要结婚啦？我猜他将会一直待在乡间不再研究地质学了吧。’她一点都不知道，我将要娶的是一位多么优秀而严格的妻子，她将送我去上课，并且使我进步。我相信，在所有的方面都会……”

达尔文的兴奋之情

达尔文认真理性地挑选自己的妻子并不代表着他不爱她。在他们婚礼的那天，他给艾玛的信如此满溢着感情，于是他提出了一个问题：他的感情怎么会发展得这么快？在7月份时，他或是“甚至没想过要和她结婚”，或是“强烈地犹豫是否要娶她”。在7月底时，他拜访了她一次，两人谈了很久的话。在他的下一次拜访时——那是三个半月后了——他突然提出了那个问题。此刻，他突然间，处于狂喜之中，写着神采飞扬的信件，诉说他是如何急切地等待着每一天的邮件到来，期望里面能有她的来信；他是如何夜不能寐地想着二人共度的未来；他是如何地“期盼我们共同进入家中的那一天，看到你坐在我们自己的房子的炉火旁，那该是多么让人激动的一件事呀”。是什么事发生在了这个男人身上？

冒着喋喋不休地讨论一个话题的危险，我希望你们能够重新关注到基因这个问题上。特别是彼此从未有过性行为的一个男人和一个女人之间的基因带来的兴趣差异。在发生性行为之前，女性的基因通常会希望进行谨慎的权衡，爱不应该很快地变成无法抗拒的激情。而男性基因上的利益，通常在于快速地促进事成，一般会通过说些能消除女性矜持的话语。高居这些话语单榜首的就是“热恋的亲密”和“永久的忠诚”。而没有比爱和忠诚更能传达让人信服的亲密感的了。

这种逻辑在很多情况下都会被放大，其中一个因素就是男性一方在这之前有过多少性经验。如达利和威尔森看到的那样，“任何处在可预见的繁殖失败道路上的生物”，理论上都应当努力地偏离这样的轨迹，即因性经验的长期缺失而不积极追求性的男性的基因是不为自然选择所偏好的。如我们所知，达尔文在本科期间没有过性经验，这样长时间的剥夺性体验，以致极其微小的事就能激发一个男人的热情。当小猎犬号停靠在秘鲁的时候，达尔文看见优雅的妇女紧裹头巾只露出一只眼睛。“但是，”他写道，“那（露出的）一只眼睛是多

么得乌黑光亮，并且拥有由动态和表情带来的如此大的魔力以至于有着如此强大的效果。”因此，我们不应当觉得惊奇，当艾玛·韦奇伍德触手可及之时——她的脸庞清晰看见，而她的身体很快就将属于他——达尔文开始迫不及待。（我们这样揣测并不夸张，参见本章开头的达尔文日志节选。）

很难猜想到随着婚礼一刻一刻地逼近，达尔文心中爱与情欲的实际比重。这二者对于繁殖的相对价值在我们过去的进化史中每时每刻（现在仍是）都发生着巨大的变化，每个千年都是如此。在婚礼的几周之前，达尔文在他的一本科学笔记中记录了自己的思考：“当一个人说他爱另一个人的时候，他的心里在想些什么呢？是一种盲目的情感，像性欲一样……爱作为一种情感是否涉及其他情感？是否受到其他情感的影响？”像达尔文笔记中的许多段落一样，这段文字含义很模糊，但是，通过将爱和性的情感相提并论，和暗示爱可能暗藏在其他情绪之中，这似乎正朝着现代达尔文主义对于人类心理的看法的方向前进。并且这暗示着他至少在某一刻，体验到对于艾玛有着不止一种的情感。

艾玛的感受如何呢？如果说男性对于即将来临的性行为的强烈兴趣常常与犹豫着的女性的谨慎相对应，那么我们应该会预见她在某种程度上对于达尔文并不热情。在具体情况中，当然会有各种各样的因素可能改变事情的走向，但我们总体上相信，女性比男性在更多时候产生对结合的矛盾心情。因此维多利亚时代将性生活推迟到结婚之后的行为理论上在订婚过程中将权力移交给了女性。在男人们急切地盼望结婚之日早日到来的时候（至少相对于如今的男人来说），女人们有理由停下来反思一下（至少相对于如今的女人来说）。

艾玛的行为符合我们的理论预期。订婚几周之后，达尔文力争冬天完婚，而她却提议将婚礼推迟到春天，因为她考虑了大她十五岁却尚未婚配的姐姐莎拉·伊丽莎白（Sarah Elizabeth）的建议。但艾玛

在一封给达尔文姐姐凯瑟琳的信里，谨慎地补充道："尽管如此我自己还是很向往这件事的。"她恳求道，"亲爱的凯茜（凯瑟琳的昵称），拜托让事情发展得慢一些吧。"

达尔文借助几篇华丽的信函"拖延使我心急，以至于开始担忧能否真正地称你为我的妻子"阻止了蜜月的推迟。但即使在婚期确定了之后，他似乎仍旧因为艾玛的冷淡产生了一些不安全感，或许是因她的总体态度所致，她的来信都很温暖，但是远谈不上热情洋溢。达尔文写道："我诚挚地祈祷，即将在那个周二发生的伟大事情将永远不会令你遗憾。"艾玛试着安抚他，但她并没有像他一样受控于爱情的魔力之下："你不需要害怕，我亲爱的达尔文，怕我会不像你一样高兴，我会永远把29号的事视作对于我来说极其快乐的一件事，尽管可能不是像你觉得那样重大或那样好。"

现在，所有这些可能仅仅反映了查尔斯和艾玛之间特殊的互动方式，而完全没有反映维多利亚时代将婚姻和房事连接在一起的影响。艾玛从不是一个过分多愁善感的女人，并且她可能已经开始担心查尔斯的健康，这样的担心是相当合理的。不过，总体上来说，我们基本的观点仍是成立的：如果说如今拉男人到圣坛前比以往更难了的话，一个原因就是男人们不必要经过这一步才能进到女人们的寝房。

蜜月之后

房事可以改变热忱的天平。尽管大多数的女人对于释放自己的热情比大多数的男人更审慎，但理论上来说，一旦热情被激发了出来，她们便不会再将其束缚。一旦确认了一个男人值得同她一起进行一场宏大的养育子女的投资，她当然有很强的基因上的利益来驱使她保持让这个男人参与其中。艾玛的行为又一次地符合了我们的预期。在婚后的头几个月里，她写道："我无法向他描述他让我感到多么开心，

以及我是如何地爱他，以及感谢他所有的热忱，让我一天天过得愈发地开心吧。”

一个男人的忠诚是否会因房事而滋长就是一个不那么确定的事情了。他所谓的热诚可能都是自欺欺人的谎言，可能当他的配偶怀了孕时才会有一个更好的局面。但对于达尔文的婚姻，早期的兆头是好的。在他成婚几个月后（也是他的第一个孩子被怀上的几周后），达尔文在探寻一个进化上的解释，来说明为什么一个男人“对妻子和孩子的照顾会给他带来愉悦，而可以完全不对他自己的利益作考量”。这也正暗示了他对艾玛的感情依旧深厚。

可能这并不令人惊奇。女人对于性的矜持可能不限于使得男人急迫地需要性并且让他们说任何情话，甚至可以使他们相信任何事情——包括“我想要同你度过一生”。如果从圣母到娼妓的转换是真的根植于男性的大脑之中的话，那么一个女人在早些时候的神圣态度能够长久地影响男人对她的看法。如果在他的强势进攻下她仍不肯屈服，那么他更可能会在次日清晨给予她更多的尊重，而且可能在接下来的很多年也是如此。他可能会对很多他追求过的女人说“我爱你”，而他可能真的如此；但是如果他没能马上得到女性的芳心，他或许更可能会坚持不懈地追求下去。维多利亚时代对于婚前性行为的非议或许还是蕴藏着一些智慧的。

除了这样的非议之外，维多利亚时代的文化被精细地调节了，以激活男性思维中的“圣母”成分并抑制“娼妓”的成分。维多利亚时代的人们将他们对于女性的态度称作“女性崇拜”。女性是救世主——天真和纯洁的化身，她能够将男人心中的兽性驯服并将他的灵魂从让人失去活力的工作中解救出来。但她只能在家庭的环境中完成这样的功能，在婚姻的祝福之下，并且是在漫长而贞洁的求爱过程之后。就像一首维多利亚时代的诗歌题目所说的那样，让她们成为一个个“家中的天使”。

这种想法并不仅仅意味着男性应该在生命中的某一时刻不再拈花惹草，步入婚姻，并且崇拜他们的妻子，他们应该在一开始就不拈花惹草。尽管对于乱交的双重标准在19世纪的英国同在其他地方一样普遍，其受到了更加严格的维多利亚时代道德捍卫者的打压（例如阿克彤博士）。他们宣扬的对男性的禁欲不仅仅是婚外，也包括婚前。在《维多利亚时代的思维框架》（*The Victorian Frame of Mind*）一书中，沃尔特·霍顿（Walter Houghton）写道："为了使身体和心灵不受侵染，男孩应该被教导要将女人视为需要给予极大的尊重甚至敬畏的对象。"尽管男人应该给予所有的女性这样的尊重，一类特殊的女性却应当获得更多。"他应当认为正派的女人（如他的姐妹和母亲，也如他未来的新娘）更像是天使而非人类，是一种精妙设计的形象，不仅仅将性从爱中分离出来，还将爱变成崇拜，对纯洁的崇拜。"

当霍顿说"设计"这个词的时候，他确实就是这个意思。一位作者在1850年对男性婚前贞洁的美德进行了如下表述："我们该如何寻求那种对于女性的尊敬，那种对于情感的亲近，那种对她们的全心投入，这爱的美丽而纯洁的成分呢？所有那些泛滥在我们情感中的细腻的和骑士精神的部分，都能够溯源到被压抑的神圣而高尚的热情，这难道不是天意？如今，什么能够维持贞洁，保存骑士风度的残余呢？难道我们不是都意识到年轻的男子可能无法防备感官享受和低级的诱惑吗？因为对他们来说，这可能还是一段正当、美好的初恋呢！"

除了"被压抑的"这个词之外（这个词很可能会错误地描绘其心理活动），这段话看起来似乎很有道理。它暗示了一个男人的热情可以变得"神圣而高尚"，如果不过早地浪费在懵懂的欲望上的话，也就是说一个禁欲的求爱过程有利于女性在男性心目中占据"圣母"的部分。

这并不是禁欲的求爱过程能够促进婚姻的唯一原因。追溯下祖先的生活环境就可见，那时是如何地异于现在的环境。尤其是那时还没

有避孕套、子宫帽和避孕药。因此如果成年男女在一起了，共寝一两年还是没有孩子，那么很有可能其中的一个是不育的。人们当然无法知道是哪一个，但是对于二人来说，他们只要取消婚约并且再找一个就能不费力地获得好处。这种逻辑可能导致的结果是产生了一种新的心理机制——“配偶退场模式”，对于男性和女性同样如此，来鼓励在很多次交媾之后终无所获而对配偶产生的厌恶。

这是一种猜测性的理论，但其有一些间接的支持证据。在全世界的文明之中，无子的婚姻是最容易终止的一种。（尽管以无子嗣为理由结束的婚姻并不完全符合这个理论的核心含义：无意识状态下激发的对配偶的疏远。）正如在许多对夫妻中都能够证实的那样，孩子的诞生通常能够稳固婚姻的维系，哪怕只是间接地。对配偶的爱部分地转移到了孩子身上，然后弥漫到了整个家庭上面，包括配偶。这是另外一种配偶之爱，但其以自己的方式坚挺着。在这种迂回的充电方式的爱缺失之下，对配偶的爱逐渐消失则是由进化机制决定的。

达尔文曾经担心避孕技术会“撒播到未婚的妇女中，并且会破坏维系家庭所赖的贞洁，而这种维系的减弱将会是人类所可能犯下的最大罪恶”。他当然并没有令人信服的理由来证明这一理论。他并没意识到圣母－荡妇二分法的深层基础或是可能存在的“配偶退场模式”。并且直到今天，我们也远不能确定这些东西的存在。（已经发现的婚前性行为以及婚前同居和离婚的相关度能够支持这一观点但仍旧不能确证。）不过，现在比30年前更难将达尔文的担忧贬斥为上了年纪的维多利亚时代人的碎碎念。

避孕手段不是唯一能够影响家庭生活结构的技术。母乳喂养的母亲通常会说她们的性欲降低了，而这完全可以用达尔文主义解释，因为她们通常都不能受孕了。同样的，丈夫们有时觉得一个喂奶的妻子缺乏性吸引力，很可能也是由于同样的原因。因此奶瓶喂养可能会使得妻子们的性欲更加旺盛也更有性吸引力。但这是否在总体上有益于

家庭和谐还不好说。（譬如，这到底会诱使妻子们出轨还是让丈夫们集中注意力在妻子身上而不出轨？）无论如何，这样的逻辑会使得阿克彤博士本来听起来好笑的观点看起来有些道理，即“最好的母亲、妻子和家庭的管理者，对于性的沉溺均知之甚少或全然不知。对家，对孩子，对家庭责任的爱，是她们感受到的唯一激情。”在维多利亚时期的英国，当如此之多的妻子们花了她们大量宝贵的可育年华或者怀孕或者养育孩子，她们的激情可能确实被搁置了。

即使接二连三的孩子的降生有助于保持配偶双方的忠诚，丈夫和妻子的利益还是会随着时间流逝而趋异。孩子们的年纪越大（越不急需父母养育的投资），妻子年岁越长，男人的忠诚越不受进化遗留的支持。随着一次次的播种收割，土地越来越不肥沃，是时候换个地方了。当然了，丈夫是否强烈地感受到了这种驱动力可能取决于这样的行为在多大程度上能有结果。一个风度翩翩的有钱人可能会受好多女人的青睐而激起这样的行为；一个没有钱又相貌可怖的男人可能就不会如此。但是，这种冲动在丈夫中确实比在妻子中更强。

这种丈夫和妻子间的吸引力平衡移动很少被这样公然讨论，而通常是隐晦地在小说中表现出来，更有甚者，这种婚姻智慧只以格言、谚语的形式在民间广为流传。汉斯罗教授，一个为国家服役15年的老兵，在达尔文的婚前不久写信给他说道：“其实我没必要给你什么建议，我想说的只有一句话：既然说过要与你的妻子休戚与共，则要珍惜甜美之处，忘却苦涩之处。”他补充道：“正是对这种小细节的疏忽才导致很多已婚男人的生活状态不如单身男子。”换句话说，要记得一条简单的规律：不要犯男人常犯的错误——停止爱你们的妻子。

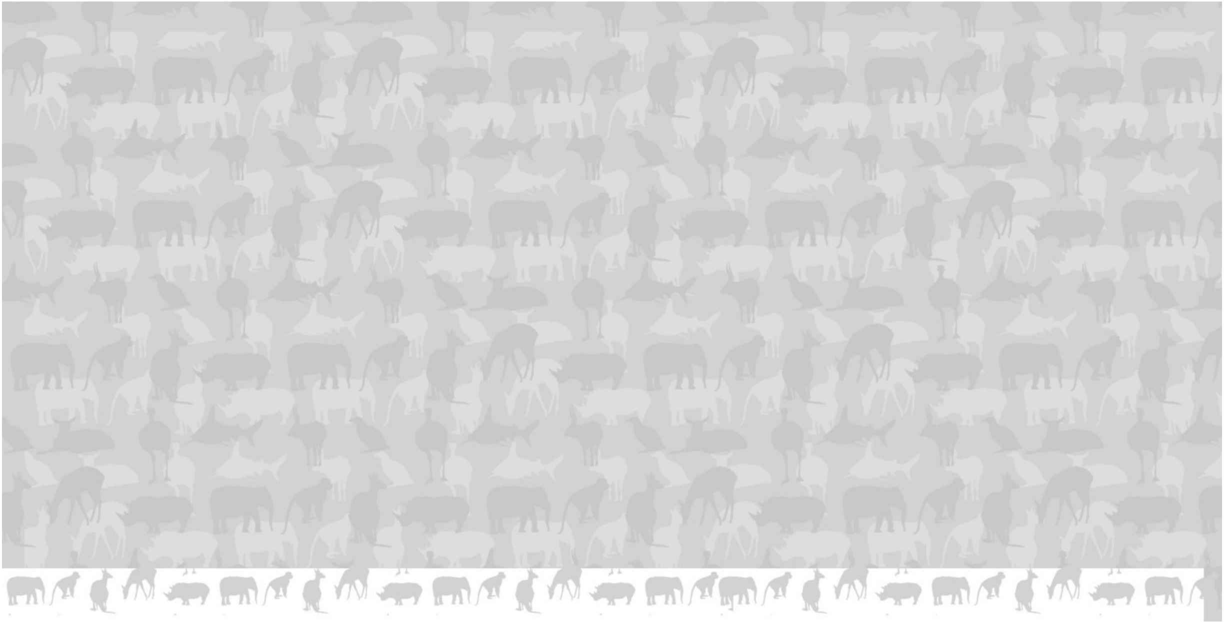
与此同时，艾玛获得的建议不是要忽视查尔斯的瑕疵，而是如何隐藏自己的瑕疵，尤其是那些会让一个女人看起来老而憔悴的。她的一个姨妈（很可能是考虑到艾玛出了名地缺乏时尚意识）写道：“但凡你多付一点钱的话，就会有良好的穿衣品位。不要瞧不起那些能够

使人看起来更悦目的小事，就因为你觉得你已经嫁给了一个不屑于在乎这些小事的人。没有男人不在乎这些事，即使在我几乎半瞎的丈夫身上也看得到这点。”

至于男人们为何不能忍受自己的伴侣的内在的逻辑，仍不明确。一个出了轨的男人在出轨时肯定不会想：“脱离这场婚姻对于我的繁殖最有利，因此我完全出于自私的目的放弃了这场婚姻。”意识到他自身的自私只能阻止他的出轨行为。更简单的做法是使他对进入婚姻殿堂的那种神圣情感逐渐消退，最后来个彻底背叛。

一种越来越严峻的观点认为，照顾愈发年老的妻子的丈夫得不到满足。这一观点由查尔斯·狄更斯（Charles Dickens）进行了很好的诠释，他是少数真正脱离了婚姻的（通过分居而非离婚）维多利亚时代的高层人士。狄更斯和达尔文于1838年的同一天获得了伦敦的雅典人俱乐部（Athenaeum Club）的会员资格。他在那时已经结婚两年了，娶了一个被他称为“更好的一半”的女人。20年之后，他变得更加出名了，并且因此更能够得到年轻女性的青睐。于是他开始难以看到她的优点。似乎在他看来，她生活在一种“致命的环境中，这环境扼杀每一个她本来应该更亲近的人”。狄更斯写信给一个朋友：“我相信没有哪两个人生来具有不可调和的兴趣、同情心、信心、情感和任何彼此之间温情的联系，能够像我和我妻子之间的那样。”（如果真是这样，他干吗不在她为了他生了十个孩子之前就和她讨论这件事呢？）“在他看来，”一个为他们写婚姻传记的人说，他的妻子“已经变得反应迟钝、吝啬、呆滞、近乎缺乏人性。”

但当艾玛·达尔文也像凯瑟琳·狄更斯（Catherine Dickens）那样变得年老且不再美丽，而查尔斯·达尔文像查尔斯·狄更斯一样在婚后获得了社会地位的极大提升时，却没有证据表明达尔文什么时候觉得艾玛近乎缺乏人性过，是什么导致了这样的差异呢？



第06章 达尔文的幸福婚姻计划

她一直是我所得的最大恩赐，我可以断言，在我一生中从未听她说过一句我不愿她说的话……终此一生，她一直是我明智的顾问和令人愉悦的安慰。没有她的一生将是受糟糕的病体折磨的痛苦一生。她赢得了每一个靠近她的灵魂的爱与赞美。

——《自传》（1876年）



在追寻持久而完满的婚姻的过程中，查尔斯·达尔文具有几个明显的优势。

首先是他的慢性疾病。结婚9年后，在拖着病体探望他生病的父亲时，他写信给艾玛倾诉他对她的渴望，比如，“没有你的时候，病中的我感到非常孤独。”在信的结尾，他写道：“我确实渴望和你在一起，渴望你的保护，只有在那时我才会觉得安全。”经过30年的婚姻，艾玛坦承，“跟这样一个人的婚姻带来的完全只有疾病。”这其中反映出的苦涩已超过甜蜜。对她而言，达尔文的疾病是一个终生的负担，而在婚礼之前，她不可能知道这个负担的全部分量。但是，无论这个负担是否让她对这段婚姻有更多的考虑，它意味着，在婚姻生活中，达尔文并不是非常有销路的。在婚姻中，滞销的商品——无论男女——常常是心满意足的，几乎没有任何性躁动。

达尔文的第二个优点是——对维多利亚时代作为精神救赎的理想女性形象的衷心认同。在他婚前的谨慎独白中，他想象过一个会使他保持勤劳，却又不让他因工作而感到窒息的“天使”形象。他得到了这个“天使”，同时也得到了一名护士。另外，纯洁的求爱使得艾玛

在达尔文的脑海中保持了“圣女”的形象。有些事情确实是这样。“我惊叹于我的好运，”在生命行将结束时他写道，“在每种道德品质上都足以充当我的导师的她同意成为我的妻子，这真是幸运。”

第三个优势则是住处的地理位置。达尔文一家生活在一块18英亩[注]的土地上，这里距离充满年轻女性诱惑的大都市伦敦有两个小时的马车车程。男性的性幻想在本质上往往是视觉性的，而女性的幻想，更常包括温柔的触摸、温柔的耳语，以及其他提示。毫不奇怪的是，男性的幻想和性唤起更容易被纯粹的视觉线索、陌生肉体的图景激活。因此，视觉隔离的方式是一个特别好的方式，它可以让一个男人不会产生任何可能导致对婚姻的不满或不忠的想法。

在当今世界，与外界隔离是很难做到的。这并不仅仅是因为魅力十足的年轻女性不再赤着脚，怀着孕待在家里。现在到处都可以看见漂亮女人的图片，她们是二维的，但不代表她们就无关紧要。自然选择理论不可能预计到摄影技术的发明。在原始时代的环境中，许多美丽年轻女性的清晰图像意味着一夫一妻制的（基因上）有利的选择对象，并且这个选择还适应了情感的变化。一个进化心理学家发现，看过《花花公子》照片的男性，与看过其他照片的男性相比，表示自己爱妻子爱得更少。（看过兔女郎照片的女性则没有这样对配偶态度的调整。）

达尔文一家在生育方面也享有恩赐。一个带来好几个孩子、有着足够资源照顾孩子的婚姻，可以抑制男女双方的漫游癖。漂泊需要时间和精力，而时间和精力都可以作为传递基因的载体。有更多的孩子，一对夫妻就更有可能为了孩子来延续痛苦的婚姻生活，离婚也更少发生。毫无疑问这种情况是存在的。但是进化不太可能使我们在多子女的婚姻中爱配偶爱得更深。无论怎样，夫妻们都会说维持婚姻却不要孩子是错误的。

现在，我们可以粗略地勾勒出达尔文的幸福婚姻计划：纯洁的求爱，与一个天使结婚，婚礼过后不久搬去乡村，生一大堆子女，并陷入使人极度虚弱的疾病中。一份称心如意的工作也是幸福生活的一部分，尤其是这份工作不需要出差的时候。

给男士的婚姻建议

从一个20世纪末的普通男人的角度看，达尔文的计划在可行性方面并不会得到很高的评价。从达尔文的一生中我们可以找出一些可以实现终身一夫一妻的切实可行的经验。让我们从他结婚的3个步骤开始：（1）理性且系统地决定结婚；（2）找到一个最能满足自己实际需求的人；（3）和她结婚。

一位传记作者曾严厉批评达尔文这种公式化的方法。他抱怨说，“他对婚姻的深思熟虑其实是一种情感的空虚。”也许是这样。但是，半个世纪左右达尔文都是一个忠诚的丈夫和父亲，这是最重要的。任何想要充当这种角色的男性都可能受益于达尔文的这种“情感空虚”，实则是一种理性思考。这对他们可能是一个可以移植到现代的教训。

持久的爱情是一个人决定去经历的事。为终身一夫一妻制献身不仅对女性是不自然的，对于男性更是。它所要求的东西是我们可以称作意志的行为——因为我们缺乏更好的术语。因此，达尔文将婚姻问题与婚姻伴侣问题做明显区分是合适的。他最终坚决决定了要结婚，要使他的婚姻跟他对伴侣的选择同样重要。

这不代表一个年轻男人不能期待真挚热烈的爱情。达尔文在婚礼之前已燃起了熊熊爱火，但是，男性纯粹的狂热能否用来衡量其对婚姻的忍耐力则是另外一个问题。热情迟早会褪去，但是婚姻却要靠尊

重、包容、单纯的喜爱和现今尤其需要的决心来维系。有了这些因素的帮助，那名为“爱”的情感就可以持续到死亡那一刻。但它将会是与婚姻初始时不同的另一种爱。是更丰富、更深厚、更具精神性的爱吗？对此人们观点各异。但它肯定是一种更为深刻而难忘的爱。

综上所述，我们可以得到这样一个推论，即婚姻不是在天堂铸就的。一个刺激离婚发生的很大因素是许多男人（和不少女人）相信他们只是与“错的”人结婚了，下一次他们就会遇见“对的”人。这不太可能。关于离婚的一项统计支持萨缪尔·约翰逊（Samuel Johnson）的观点，即一个男人决定再婚是“希望”战胜了“经验”的结果。

约翰·斯图亚特·密尔（John Stuart Mill）持有相似的冷静观点。密尔坚持对多样的道德观的宽容，强调那些有主见的人的试婚行为的价值，但他不建议把其作为一种生活方式。《论自由》（*On Liberty*）中的激进主义蕴含着密尔的信念——用大脑对我们的冲动坚定地进行控制。“大部分人有着有限的感受幸福的能力，”他在一封信中写道，“他们期待比平常更幸福的婚姻，却不知道是自己感受幸福的能力太有限了。他们幻想他们与其他人在一起会更幸福，但如果他们继续在一起，失望的情感会随着时间褪去，他们就可以带着所能获得的最大幸福一起生活。不经历重复的失败试验带来的疲倦，他们就无法在任何其他婚姻中找寻到这种幸福。”因此，他对于不幸福的建议是：静待这种感觉过去。

许多男性和较少的女性会享受这些试验的开始阶段。但最终他们可能会发现，再次感到持久的愉悦只是他们的基因带来的另一个错觉。要记住我们基因的主要目标是更多的繁殖，而不是持久的幸福（这在我们所设计的环境中也完全不可行。在多配偶制并不合法的现代社会，比起自然选择的“意图”，多配偶的冲动可能对所有相关的人造成更大的情感伤害——尤其是婚姻中的子女）。这时，问题就在

于稍纵即逝的享乐是否比离别的痛苦更重要。这不是一个简单的问题，更别说这个问题的答案太容易暴露一个人的渴望。许多人（尤其是男人）都不愿承认，但答案通常是否定的。

无论如何，有关每分钟快乐和痛苦的总和的辩论应该能解决这一问题。也许一生累积的惯性会对这一判断有所影响。千百代的男性都证明了，从长远来看，与一个或者几个人共度一生时有着各种各样的挫折，也会带来其他途径无法达到的某些回报。当然，我们不应该过分看重上年纪的已婚男子的证言。在那些声称已有完满生活的人中，至少有一个是自称十分享受他的自由生活的单身汉。但值得注意的是，这些老年人中的一部分在早期有过性放纵的时期，并也承认他们享受那段时光。而在持相反观点的人中，没有人可以说他们知道建立一个家庭并坚持一生会是什么样子。

密尔更深入地阐明了这一点。即使作为功利主义最早代言人的他，也坚持“快乐和痛苦过后的自由是唯一的终点”。这句话的真正含义并不是它所听起来的那样。他认为，所有受到你的行为影响的人（特别是卷入你婚姻中的所有人）的快乐和痛苦都属于你的道德积分。此外，密尔不仅强调了快乐的数量，也强调了快乐的质量和涉及“更高智能”的特殊附加值。他写道：“没人会愿意变成低等的动物，即使这种改变充分许可兽性的乐趣。做一个不满的人远比做一头满足的猪要好，做不满的苏格拉底比做一个满足的傻瓜要好。如果傻瓜或者猪对此有着不同的意见，那是因为他们只知道自己的问题，而另一方则知晓双方的事。”

彼时和此时的离婚

自达尔文的时代以来，婚姻的激励机制已经被改变了——实际上是被逆转了。那时，男性有几个非结婚不可的理由（性、爱情和社会

压力）和一个必须维持婚姻的理由（他们别无选择）。而现在未婚男人也可以获得性爱，不管它是否关乎爱情，也不管它是否规律和体面。并且即使出于某些原因他为这段婚姻所困，也并没有什么值得惊恐的。当兴奋过去，他可以搬出家重新开始一段频繁的性生活，这甚至不会让当地人惊讶。随之而来的离异则非常简单。反之，维多利亚时代的婚姻完全是引诱人落入陷阱，现代婚姻则既显得没必要又容易逃脱。

这种变化是从20世纪初开始的，并且在20世纪中叶后达到了惊人的比例。在20世纪50~60年代保持不变的美国离婚率在1966~1978年翻了一倍，达到了现在的水平。在此期间，离婚变得简单而常见。能让男性（及一小部分女性）选择结婚的激励因素减少了。1970~1988年，尽管女性初婚的平均年龄提高了，18岁女孩中有过性行为的人数比例却从39%增长到了70%，15岁的女孩则从5%上升到了25%。在美国，未婚同居的情侣则从1970年的50万对增长到了1990年的接近300万对。

因此这是双重打击：离婚的容易导致结过婚的女性数量增加，性行为的低龄化和容易则导致不婚女性的增加。1970~1990年，35岁到39岁的美国女性中从未结过婚的人所占的比例从5%上升到了10%。并且此年龄段的已婚妇女中，有1/3离了婚。

对于男性，这些数据更显严重。1/7的35岁到39岁的男性没有结婚。我们看到，与未婚女性相比，持续的一夫一妻制遗留了更多的未婚男性。针对这一点女性仍可能是更大的受害者，她们比男性更想要孩子，与男性不同，一个40岁未婚且无子女的女性能当上母亲的概率会迅速跌至零。对于相对幸运些的结过婚的男人和女人而言，在美国，离婚会提高一个男人的生活水平，而他的前妻和孩子则要遭遇生活水平下降的艰辛。

1857年使英格兰地区的婚姻破裂合法化的离婚法受到了许多女权主义者的欢迎。密尔的妻子，哈莉特·泰勒·密尔（Harriet Taylor

Mill）也在此列。她直到第一任丈夫死前都深深为这段婚姻所困。密尔夫人从不是一个热衷于性的人。她最终痛苦地相信“所有男人，除了少数思想崇高的人之外，都或多或少是感官主义者。与之相反，女性则很少有这种特质。”对于所有像她一样厌恶性爱的妻子来说，维多利亚时代的婚姻都像是一系列令人恐惧的强奸。她因拥护女性自我意识而赞成离婚。

密尔同样赞成有必要的离婚（假设这对夫妻没有孩子），但他的观点与他的妻子不同。他认为结婚誓言对妻子的约束少于丈夫。在研究那时严格的婚姻法律时，密尔以极敏锐的洞察力注意到了一夫一妻制的可能起源。他写道：“感官主义者为了感官主义者而约束感官主义者。”他并不是唯一持有此观点的人。他对1857年婚姻法的反对中隐含着对于将男性变成持续的一夫一妻制论者的恐惧。格兰斯顿（Gladstone）也反对这一法案，因为它“将导致女性的堕落”。或者像一个爱尔兰女性在半个多世纪前说过的那样：“一个支持离婚的女性就像一只支持过圣诞节的火鸡。”离婚的简单带来的影响是复杂的，但是很多方面的证据都支持格兰斯顿的观点。离婚对女性通常是不公正的待遇。

试图倒转时间，试图用使其他选择不合法的方法来维持婚姻是毫无意义的。研究表明，父母为道德斗争所困而维持婚姻比离婚给孩子带来更多的艰辛。但毫无疑问，男性不应当因财产的激励而离婚，离婚不应给他带来生活水平上的提高，然而现状却常是这样。事实上，降低他的生活水平才看起来更公平——惩罚不是必要的，但考虑到两个家庭相比于一个家庭的低效，这常常是保持他的妻子和子女的生活水平不会急剧下降的唯一方法。如果没有财政问题，女性通常乐意独自抚养子女——比同丈夫一起抚养时还更快乐，有时即使丈夫另组家庭，她也会比他更加快乐。

尊重

现代道德环境中，对于女性得到了多少“尊重”有着不同观点。男人们认为女性得到了很多尊重。美国男性中认为女性比从前得到了更多尊敬的人数比例从1970年的40%上升到了1990年的62%。女性则不同意。1970年的一项调查中她们更乐意称男性“基本上是善良的、温柔的和善解人意的”，但1990年同样的一项调查发现，女性更常把男性描述成只在意自己的观点，试图保持女性的较低地位，只想和女性上床，却不操心任何家务的人。

尊重是一个模糊的词语。也许那些认为女性获得了很好的“尊重”的男性觉得女性确实获得了更多的此种尊重。但如果你指的是当维多利亚时代的人敦促人们尊重女性时的那种尊重——即不要将女性当作性征服的对象——那么这种尊重从1970年以来则下降了（事实上从1960年以来就已经下降了）。对于上述数据的一种解释就是，女性希望获得更多的其实是第二种尊重。

没有明确原因能够说明对两种尊重的权衡出现的明显变化，也没有原因能说明20世纪60年代末和70年代初的女权主义者为何坚持第一种尊重，却要去诋毁第二种（实际上她们声称也想要第二种，但她们确实这么做了）。她们鼓吹两性在包括性爱在内的所有主要领域的天生的对称性。许多年轻女性利用这种对称主义来解释她们为何能够忽视一切模糊的、本能的、谨慎而随性的吸引，与任何她们喜欢的男人上床。不用担心他是否只是有性无情，不惧怕在性爱中自己比男性付出了更多感情。一些女权主义者会与男性间发生不带任何承诺的随意的性关系，男性则用对称主义来减轻他们身上的道德枷锁。现在他们可以随意与周围女性上床而不用担心感情的付出；女性跟他们完全一样，所以特殊的考虑是不必要的。在这方面他们得到了那些将特殊的道德考虑当作施舍而坚决抵抗的女性的支持（在维多利亚时代的英格兰，特殊的道德考虑有时确实是一种施舍）。

同时，立法者将性的对称理解为女性不需要特殊的法律保护。在20世纪70年代许多州都实行了“无错”离婚制，会自动平均分配一对离婚夫妻的财产——即使夫妻中的一方，通常是妻子没有职业而因此面临着黯淡的前景时也是这样。女性曾经可以指望一生的赡养费现在可能被几年的“康复维护”费用取代。这些费用是用来给她的职业恢复争取一些时间的。但如果她有孩子要抚养，这种恢复要延长好几年。为了得到更加公平的交易，丈夫猖獗的调情或他突如其来的残暴，以及心胸狭窄等分手原因通常对妻子并无帮助。这些事情毕竟不是任何人的错。这种无错哲学使离异对男性来说成为一项有利的交易。这种“无错”潮流的高潮现在已经过去，州立法机关弥补了这种思潮带来的一些伤害，但仍有疏漏之处。

女权主义者并不是主要的祸首。长期以来性和婚姻的规范的改变有着包括从避孕技术到通讯技术、从居住模式到娱乐趋势的许多原因。那么为什么要详细讨论女权主义呢？

一部分是出于讽刺的原因——尽管这种头头是道的主张阻止了女性在男性世界中的某种剥削，但却令她们陷入了一种新的困境。另一部分原因是，尽管不是女权主义者一手造成了这种趋势，但她们中的一些人确实帮助这个问题持续了下去。直到最近，对女权主义者那些过激反应的恐惧仍是开展性别差异的真诚讨论的主要障碍。女权主义者并不试图理解“生物决定论”，她们在文章和书籍中公然抨击“生物决定论”。这些攻击虽较晚兴起，但却相当猛烈。只是有时连她们自己都含糊其词、表里不一。现在有着这样一种趋势，即描述那些可以用进化论的术语解释的性别差异，却对这些差别是否是天生的避而不谈。

不幸福的已婚女性

在本章中主要讲述的达尔文维系婚姻的计划假设了这样一幅简单的图景：女性热爱婚姻，而男性不是。显然，生活比这要复杂得多。有些女性不想结婚，有更多的女性婚后并不幸福。如果这一章已着重强调了男性思想与一夫一妻制婚姻不一致的地方（确实是这样），这不是因为我认为女性的思想是谄媚和忠诚的感性结合。而是因为我认为男性的思想是终身一夫一妻制的最大障碍——这与新进化论者的理论模式是不同的。

女性思想与现代婚姻之间的不一致不是那么简单明晰（并且也没有那么具有破坏性）。女性思想与一夫一妻制之间的冲突并不像与现代一夫一妻制的社会和经济背景间的冲突那么大。在典型的采集狩猎社会中，女性同时拥有工作生活与家庭生活，并且协调这两者并不困难。当她们出门采集食物时，孩子的看护并不构成问题，她们的孩子可以与她们一同出去，或者是与阿姨、叔叔、祖父母和堂表亲们待在一起。当他们的母亲从工作中回来时则会照顾孩子。这种背景是社会性的，甚至是公共性的。人类学家马乔里·肖斯塔克（Marjorie Shostak）在非洲一个采集狩猎制的村子生活过一段时间后，写道：“在昆山族的日常生活中看不到单亲母亲独自承担照料烦人的小孩子们的景象。”

采集狩猎社会的女性采取的合理的折中办法可以多少适用于大部分现代的母亲。她们可能每周工作40~50小时，为日托的质量而忧心忡忡，并隐约感到内疚。或者她们可能当起全职家庭主妇，独自抚养她们的孩子，被单调的生活快要逼疯。当然也有些家庭主妇能够在邻里关系疏离、房客频繁变更的典型的现代社会邻里关系中建立起稳定的社会关系，但是那些做不到的女性则无法排解忧愁。毫不令人惊奇的是，在20世纪60年代，现代女性主义积攒了这样的势头，即二战后的逆城市化现象（和许多其他因素一起）使社区邻里关系变得松散，分散了大家庭。于是女性不再一定要成为在郊区生活的家庭主妇。

50年代的一般郊区住宅区对男性更“自然”。像许多采集狩猎社会的父亲一样，老式郊区的丈夫们很少与他们的孩子们一起共度时光，而是更多与男性一起活动，不管是在工作、休闲，还是各种仪式上都是这样。关于这点，许多维多利亚时代的男性（但是不包括达尔文）都是一样。尽管终身一夫一妻制本身对男性来说更加不自然，但一夫一妻制在过去和现在经常表现的形式则可能让女性更为艰难。

但这并不等同于女性思想对现代一夫一妻制就有着比男性思想更多的或同等的威胁。一个母亲的不满不会像父亲的不满那样自然地转变成分手。终极原因在于，在原始社会，有孩子后再寻找一位新的丈夫对基因传递并没有好处。

在现代一夫一妻制生活中，能让夫妻双方都快乐而持久地工作是一个非常复杂的挑战。一个成功的彻底革新可能影响到现代居住和职业生活，有抱负的干预都会考虑到人类进化的社会环境。在原始社会人们不是天生就一直开心的，焦虑是一种长期的激励因素，而幸福则是一直被追寻的目标——有时这一目标甚至在倒退。要知道，原始社会环境下设计的基因可不是为了要让人变崩溃的。

艾玛的计划

尽管对现代婚姻有着种种不满，许多女性还是渴望找到一个终身伴侣并与他养育子女。既然现在的环境并不利于这个目标的实现，她们应该怎样做呢？我们已经讨论过了男性在想要一个稳定的婚姻时会如何表现。但是给男性提婚姻建议就好比给北欧海盗提供题为“如何不去掠夺”的免费手册。如果女性天生比男性更接近一夫一妻制，并且经常因离异感到痛苦，也许将她们作为改革焦点才更合逻辑。正如威廉姆斯和特里弗斯所发现的，人类的性心理大部分源于卵子相对于

精子数量的稀有。这种稀有使女性在个体关系中和塑造道德体系方面拥有更大的权利，然而她们自己往往没有意识到这点。

有时女性确实也会意识到这点。有些想要丈夫和子女的女性已经了解并尝试过艾玛·韦奇伍德的找寻伴侣的计划。在最极端的情况下，这个计划是这样的：如果你想在结婚那天听到伴侣许诺永远忠诚的誓言，如果你想确保你会有一场美好的婚礼，那就不要在蜜月前与你的伴侣发生性关系。

这个观点并不仅仅依照俗语所说的，如果一个人能免费得到牛奶，那他就不会去买奶牛。如果圣母－荡妇二分法在男性脑海里已根深蒂固，那么过早的性爱就可能会扼杀对这位女性的刚刚萌芽的爱情。如果人类脑海中真有“配偶退场模式”这样的东西存在的话，那么持久的、过于顺利的性关系可能冷却男性或女性对对方的感情。

许多女性认为艾玛的策略是令人憎恶的。有些人说，“套住”一个男人就是要她们放下尊严，如果一个男人是被强迫结婚的，那她们情愿不与他结婚。其他人则认为艾玛的方法是反动主义和性别歧视，是要女性为了社会秩序来背负自我约束的道德重担的守旧需求的复兴。其他人还表示，这个约束对女性来说很简单，但事实时常不是这样。这些观点都是有根据的。

对艾玛策略的一个常见批评是：它并不有效。不像以前那样了，现在的男性不需要作什么承诺就可以获得性爱。如果一个女人拒绝了他，还有很多其他女人可以供他选择。拘谨的女性则独自待在家中，陶醉于自己的纯洁。1992年的情人节前后，《纽约时报》引用了一位28岁单身女人的“对缺乏浪漫和纯洁的哀叹”。她说道：“男人总想着即使你不答应，还有其他人会。好像没有去等到你们更熟悉对方的必要。”

这也是一个有根有据的反驳，是女性转向自律并不会带来回报的一个充分理由。有些女性会发现适当的自我约束是有意义的。如果一个男人对一个女人不是足够感兴趣，作为一个人来说，两个月的激情接触过后他的欲望就很难持续，这时他就不太可能因任何事而逗留更久。有些女性决定不浪费时间。无须再提，时间对于她们比男性更为宝贵。

自我加强可能是艾玛策略的温和版。如果一个女人发现短暂的冷却期是有价值的，更长的冷却期对于她也会变得容易。如果一个8周的等待期是常见的，那么10周的等待期不会使这位女性处于竞争劣势。但请不要期待这种趋势能达到维多利亚时代的限度，毕竟女性也是享受性爱的。但我们可以期待正发生的这种潮流继续下去。今日的性观念再度趋于保守化很大程度上是由性病的传播引起的，但是许多女人日渐清晰地认识到，男人基本上是个混账东西。这种新观念可能是因女性对自我利益的理智追求和对人类本性中残酷事实的认同而形成的。我们完全可以打赌说，人们如果看到一点自我利益后就会继续追求更多。这种情况下，进化心理学能够帮助人们找寻自我利益。

道德机会理论

自立是性道德观转变的另一个原因，不管这种转变趋势是否趋向保守。如果男人们和女人们确实需要调整他们的性策略去适应当地市场，那么不同性别的规范是互相依存的。我们已经从大卫·布斯和其他人那里看到了证据，当男人确实认为一个女人的性生活混乱的话，他就会相应地把她当作一个短期征服的对象，而不是长期的奖励。我们也从伊丽莎白·卡什丹那里看到了证据，那些认为男性通常追求短期策略的女性更可能表现得随便：穿性感的服装，热衷于性。可以想象，这两种倾向被螺旋状的积极反馈紧密联系在一起，导致了维多利亚时代人们眼中的持续的道德衰落。超短裙和诱人形象的扩散给了男

性更多阻碍承诺的视觉诱惑，男性由此更加不顺从女性，变得更加性开放，导致超短裙更进一步流行于世。（即使只是广告牌上的诱人形象或是《花花公子》的图像都可能起到同样的效应。）

出于某些原因事情开始往另一个方向发展，男性开始对亲子关系有付出。这种趋势同样被一种双向巩固的动态关系支持。女性越像圣母，就有更多的男人愿意承担父亲的角色，男性也会不那么下流，由此女性会变得更像圣母，如此循环往复。

如果称之为探索性的理论未免太过保守。这个理论很难去直接验证（像很多文化转变的其他理论一样）。但这一理论却依靠个体心理学的理论变得可以验证了。布斯和卡什丹的研究相当于一个初步验证，并且到现在为止已经有了两个立足点。这一理论可以帮助解释性道德观的潮流可以长期持续。就像维多利亚时代的过分拘谨是它发展史上的巅峰一样，是一个世纪的潮流的累积，从那时起它的慢慢衰落也持续了很久很久。

为什么这种长期而缓慢的盛衰交替会发生逆转呢？可能的原因包括从技术（例如避孕技术）到人口的变化。有可能这种逆转的发生是由于某一个性别的（或者两性都是）人群中的大部分的根本利益没有得到满足，并且开始清醒地评估自己的生活方式。1977年劳伦斯·斯通注意到，“历史记录表明，这段时期的极端宽容持续下去而不带来强烈副作用是不太可能的。讽刺的是，就在有些思想家预计完美的婚姻会使双方在性、感情和需求的完全满足的基础上到来之时，用离婚率来衡量的婚姻破裂的比例在急剧上升。”他写道，因为对性道德观有更大影响力的女性明显增多了，所以她们提出了极度随便的性行为是否明智这一基本问题。我们还没有办法肯定我们正在进入一个道德保守主义的长期增长的市场。但现代社会不会散发出对现状的绝对满意感的。

维多利亚的秘密

人们提出了许多关于维多利亚时代性道德观的判断。一是这种压制的道德观让人恐惧和痛苦。另一论断则认为它非常适合延续婚姻。进化论者肯定了这两种判断并将它们结合起来。一旦你了解到经济阶层社会里终身一夫一妻婚姻的可能性，换句话说，如果你了解人类本性，你很难想象到任何缺乏严厉性措施的社会能够保持这个机制。

但维多利亚主义不依靠简单宽泛的约束却进行顺利。它那些道德上的抑制明显是针对即将到来的任务的。

也许对婚姻持续最大的威胁是这样一种情况，即上年纪的、富有的或是地位高的男性抛弃他的妻子而去追求年轻模特。这一现象招来了社会上的大量炮火。尽管查尔斯·狄更斯的确参与到激烈论战中，为试图离开他的妻子付出了实际的社会成本，他最终还是局限在和他的女仆的秘密私会中。实际上，如果他承认遗弃了妻子，将会给他带来他不愿面对的审判。

确实，有些丈夫会去伦敦的某个妓院度过一段时光（而女仆有时是上层阶级男性出轨的对象）。但是男性的不忠，只要不导致丈夫抛弃妻子，也确实可能不会威胁到婚姻，女性比男性更能容忍与出轨的伴侣生活在一起。能确保男性的不忠不会导致他们抛弃妻子的一个方法是找荡妇当作出轨对象。我们可以打赌说，很少有维多利亚时代的男性坐在桌边吃早餐时会做这样的白日梦：憧憬着为了前夜让他们感到愉悦的荡妇而离开妻子。并且我们可以自信地预计，这是由于圣母–荡妇二分法深植于男性心理之中。

如果一个维多利亚时代的男性更加直接地威胁到一夫一妻制度，如果他与一个“受人尊敬的”女性通奸，那么风险就太大了。达尔文

的医生爱德华·莱恩（Edward Lane）因与他的患者通奸而被患者的丈夫告上了法庭。

在那时，这类案件是巨大的丑闻，以至于伦敦的《泰晤士报》（Times）每天都会追踪报导。达尔文密切关注这个案件。也许出于信任，他对莱恩的罪行感到怀疑。（“我从未听过他的任何情感表达。”）如果法官没有宣布他无罪的话，这是可能发生的。

当然，由于双重标准，通奸的女性比男性会受到更严格的审判。莱恩和他的患者都已结婚，但她的日记里记述了一次幽会时他们之间的对话，引导了接下来审判的归罪。“我恳求他相信，自从结婚以来我一直很守妇道。对我的所做所为，他不停地安慰我，并且恳请我原谅自己。”（莱恩的律师最后使法庭相信她的日记只是疯狂的幻想，但即使是这样，它仍反映出了危险的道德观。）

这种双重标准也许并不公平，但它确实有着存在的合理性。妻子的通奸行为对一夫一妻的婚姻是更大的威胁。（再次强调：一般说来，男性相较于女性更难继续与一个不忠诚的伴侣生活下去。）如果一个通奸者的丈夫出于某种原因选择维持这段婚姻，因为对自己父亲身份的怀疑，他可能会对孩子更冷漠。

对维多利亚时代的道德观进行这种快速、临床的评估是极具冒险性的。人们很可能会产生误解。所以让我们澄清一点，临床观察不等于惯例，这不能成为双重标准或是维多利亚时代道德观的什么辩护。

双重标准给了男性欲望一个出口，但不管它对婚姻的稳定起了多大的作用，时代确实已经改变了。现今一个商界精英的出轨对象不再是出身和教育程度与他的妻子不同的荡妇、女佣或秘书。随着职业女性越来越多，他在办公室或出差时都会遇见年轻的单身女性，而这些女性正是他想再婚的最佳选择。19世纪和20世纪50年代，外遇通常是遵守承诺的丈夫纯粹的身体出轨，在今天则是导致丈夫抛弃妻子的灾

难性原因。双重标准可能曾经保障了一夫一妻制，但现在它只会带来离异。

即使撇开维多利亚时代的道德观是否“适应”当今环境的问题不谈，是否有任何优点能弥补它的特殊代价这一问题也依旧存在。一些维多利亚时代的男性和女性绝望地为婚姻所困。（尽管当婚姻看起来是无法逃脱、不可想象之时，人们也很少考虑其缺点。）并且危险的道德观使女性很难毫不内疚地享受婚内性爱，更别提维多利亚时代的男性在性方面并不体贴。对于那些并不想仅仅当个装饰品、当个“房中天使”的女性来说，生活也非常艰难。达尔文的姐妹曾向达尔文诉说她们对弟弟伊拉斯谟与作家哈莉特·马蒂尼奥（Harriet Martineau）之间萌生的友情的担忧，因为哈莉特并不十分符合女性的典型形象。达尔文在见过她之后有这样的印象：“她非常令人愉悦，并且考虑到有限的时间，她设法只讨论适量的话题。我为她的美丽而震惊，但在我看来，她已经被她自己的事业、想法和能力淹没了。伊拉斯谟缓和了所有这些。他主张不应当把她当作女性来看待。”这种言论就是我们不能大规模重现维罗利亚时代的性道德观的众多原因之一。

毫无疑问，还有其他的道德系统能成功巩固一夫一妻制的婚姻。但看起来像维多利亚主义一样，其他的道德系统也要求实际的代价。尽管我们确实可以寻找一种使男性和女性间付出相同代价的道德观，完全平均分配这些代价是不太可能的。男性和女性是不同的，他们进化而来的想法对婚姻的威胁也不同。用一种道德观的约束力与这些威胁进行的斗争在两性间也是不同的。

如果我们真的要重建一夫一妻制度，斗争将会成为关键词。1966年，一个美国学者回顾了维多利亚时代男性对性冲动的羞耻感，他注意到了“一个阶级中的部分男性对自身性欲的令人怜悯的疏远”。关于这点他是完全正确的。“沉溺”则是“疏远”的另一端，即对我们

的性冲动的服从，将性冲动认为是神圣的救赎之声，是能让我们在某种程度上重建原始的幸福的声音，实际上它从来都不能。沉溺于冲动之中的那1/4世纪带来了一个充满了以下特点的世界：大量没有父亲的孩子，大量痛苦的女人，大量关于约会强暴和性骚扰的抱怨；在单身女性成群出现的时候，却常常可见单身男性租借色情录像带。看起来如今很难再去宣称维多利亚时代人们对抗男性欲望的战争是“可怜”的了。跟什么相比是可怜的呢？谈论到“全副武装抵抗放纵的诱惑”度过一生时，萨缪尔·斯迈尔斯提出了大量疑问，但其他选择好像并不是明显更可取。

道德规范从何而来？

本章间歇性的道德说教口吻有讽刺意味。是的，一方面说来，新进化论的范例并不表明任何像一夫一妻婚姻那样“非自然”的机制在缺乏强有力的道德规范情况下就难以维系。但是新范例还是有着副作用：不是助长道德相对主义，就是对待一般道德规范的完全的犬儒主义。

一般进化论观点对道德规范产生的解释是：人们倾向于传播那些能帮助他们将基因更多地传递到下一代的道德判断（或者至少是那些在我们进化的环境中能促进基因传递发生的判断）。因此，道德规范是基因对自我利益追求的竞争领域内非正式的妥协。每种基因都依照自己的目的，使用其可支配的任何手段来塑造道德规范。

考虑到性别的双重标准，达尔文主义最广为人知的解释是，一方面男性天生就是性开放的，另一方面，男性会将性开放的女性（荡妇）归入低道德水准的人群中——即使他们也很鼓励那些女性更加开放。因此，由于男性塑造了道德规范，这其实就包含了双重标准。但是根据近期的调查，这种典型男性的判断看似获得了其他方面的天然

支持：年轻而漂亮的女孩们的父母鼓励他们的女儿把爱情留给她们的白马王子（即为男性对亲子进行投资保留具有吸引力的优势），并告诉她们不这么做就是“错的”；而他们的女儿，为了获得更高的出价而保守自己的贞洁，会出于自我利益而去贬低那些有竞争力而廉价的女性。幸福的已婚妇女认为乱交环境的确对婚姻有危害性（即对抚养子女的持续高投资），而把性开放的女性描绘成是罪恶、虚假的基因阴谋。与此同时，对男性调情的容忍度是相对的，这并不仅仅因为有些男性自己（特别是有魅力的或是富有的男性）也认同这一想法。相比丈夫的不忠，妻子则对丈夫的遗弃更加震惊，这样的现象也巩固了双重标准。

如果你认可如此看待道德规范的方式，你就不会期待道德规范会为全社会的利益而服务。道德规范在非正式的政治进程中显现出来，而这一进程中掌权人士占有额外的分量，他们十分不愿意使每人的利益都相等（尽管他们可能在一个言论自由、经济平等的社会中更倾向于使人人利益平等）。并且我们没有足够的理由可以假设现有的道德规范能反映出一些在天赐祝福和超然的哲学下更高的真实。

的确，进化论可以强调我们和超然的哲学家们的道德规范之间的对比。例如，尽管双重标准中对女性乱交的严厉惩罚是人类本性的天然副产品，一个伦理哲学家可能还是会争论，就男性来说从道德方面来衡量性营业执照显得更可疑。未婚男性和未婚女性的初次约会中，男性更有可能有意无意地去夸大对感情的承诺，并用错误的欺诈来获得性爱。并且，他越是这么做，他对她的温情就越容易消退。这并不是一个一成不变的固定规则，不同情境和个体之间表现相差甚远，但双方的感情在各个方面还是遭到了破坏。从总体看，我们仍不能说单身男性因为关系的短暂而对伴侣造成了更大伤害，尽管他们相对于单身女性更加不忠诚。只要女性不与已婚男性上床，她们的性开放一般只能间接而广泛地伤害了其他人。因此，如果你像大部分人一样相

信，通过暗中或公开地误导别人来造成他们的痛苦是不道德的，你可能会更倾向于谴责男性的性开放。

无论如何，这是我的倾向。如果在本章中我倾向于支持对女性的性约束，这种建议并不带有对责任的暗示。因为这是自我帮助，而不是道德哲学。

这听起来可能是矛盾的：从进化论者的优势观点看，一个人可能会支持对女性的性约束，但与此同时，传统道德训诫对不听劝告的女性的抨击不时地在回响着。但你不妨习惯这种矛盾，因为它是更广泛义上的进化论者的部分道德倾向。

一方面，一个进化论者可能对已有道德观持怀疑态度。另一方面，传统的道德观更常体现出功利主义者的智慧。虽然并不是一直这样，但毕竟基因对自我利益的追求与人们对幸福的追求常同时发生。那些要求她们的女儿“保存自己”的母亲可能在一方面考虑到基因残酷的自我利益，但另一方面又关心女儿的长期幸福。所以对于遵循母亲建议的女儿们也是一样，她们相信这种约束能帮助她们婚姻的持续，并帮助她们得到孩子。是的，她们想生孩子的原因是因为她们的基因“想要”她们生孩子。尽管如此，她们想生孩子也是事实，如果她们有了孩子，就会想要一个完满的生活。尽管基因的自我利益没有任何内在的好，它也同样没有任何内在的坏。但当它的确带来幸福（它不会一直这样），同时又不严重地伤害到别人时，为什么还要反对它呢？

由于进化论者倾向于道德哲学，那么游戏的目标就是检验对传统道德观的假设：传统价值充满实用的、能优化生活的智慧，也被粉饰以大量有关绝对“不道德”的站不住脚的论断。建议女儿自制的母亲也许是明智的，因此，去谴责那些不自制的女孩也是明智的。但是如果声称这些谴责具有道德力量，则有点像是基因协调的诡辩。

假如有不少道德哲学家能有时间欣赏这种新范例的话，从诡辩中分离出智慧将会是他们接下来几十年从事的一项极好但极艰巨的任务。我们在本书结束的时候无论如何都会回到这项任务上来，那时大部分基本的道德冲动的起源就会更加明显。

粉饰科学

新进化论对道德讨论的一个通常反应是：我们是不是有点太超前了？进化心理学才刚刚起步。它提供了一些有强大证据支持的理论（男性与女性的嫉妒的天然差异），一些有一般证据支持的理论（圣母－荡妇二分），和其他一些纯粹的猜测（配偶退场模式）。这些理论真的能支持维多利亚时代广泛宣传的道德观么？

20世纪80年代杰出的社会生物学评论家、哲学家菲利普·基彻（Philip Kitcher）提出了更进一步的疑问。他相信新进化论者不但应当谨慎地从他们的初步科学上做更多道德或政治的扩展（多亏了20世纪70年代受到的严厉批评，他们中大部分人都避免了这种扩展），而更应先理清这门科学。毕竟，即使他们不跨过科学和价值的界限，其他人也会。人性的理论不可避免地会用来支持道德教条或者是社会政策。但是如果这些理论是错误的，它们很可能在此期间造成大量破坏。基彻写道，社会科学与物理或化学不同，如果我们接受“一个关于遥远银河起源的错误观点”，那么“这将不会是个悲剧性的错误。但如果我们弃公平分配利益和社会负担的目标于不顾，而接受一个关于我们自身和我们的进化历史的错误观点，那么这个科学错误的结果将会是灾难性的。”因此，“当一种科学对社会政策有所影响的时候，取证和自我批评的水平必须非常高。”

现在这里存在两个问题。第一，“自我批评”本身不是科学的主要部分。来自同行的批评——集体自我批评的一种——能够保证高的

“取证标准”。这种集体自我批评在还没有假设提出的时候都无法开始。假使基彻不是提议我们抑制提出各种苍白的假设来破坏科学进步的运行规则，而是先提出假设，然后被无情地审阅。如果按照基彻的建议，只有如此处理推测性的假设，才没有人会反对。确实，感谢所有像基彻这样的人（这不是讽刺），许多新进化论者现在都是谨慎的详细检验假设的大师了。

给我们带来第二个问题的是基彻的论断：持进化论观点的社会科学家，而不是一般的社会科学家，应当非常谨慎。不言而喻，他假设错误的新进化论的行为理论比错误的非进化论行为理论更具危害。一个非进化论心理学的长期标准是，对纯洁和性有影响的男性和女性的心理没有任何重大的天然差异。这个理论看似造成了过去几十年间相当数量的苦难，但这依赖于可想象的最低“取证标准”——并没有任何实际的证据，更别提对民间智慧和这个星球上各种文化的傲慢的公然无视。但出于某些原因，他似乎认为涉及基因的理论可能带来坏影响，但不涉及基因的理论则不会。

一个更可靠的结论是不正确的理论相比正确的理论更可能带来不好的影响。并且我们常常不确定哪些理论是正确的，哪些理论是错误的，因此最好的办法就是选择那些看起来最为正确的理论。这本书的前提是，尽管进化心理学是一门年轻的学科，但它最可能是正确的人类心理理论的源泉——并且它的许多理论已经有了非常坚实的基础。

不是所有针对人类本性的探索的所有威胁都来自进化论的敌人。新范例的真相有时被粉饰了，比如轻视男性和女性的区别。针对更接近多配偶制的人类本性，具有政治敏锐性的持进化论的社会学家也许会说：“记住，这些只是统计的概括，任何一个人都可能与他或她的性别常态有着巨大的不同。”或者是：“记住，行为是受当地环境和清醒选择的影响的。男性并不一定要玩弄女性。”确实是这样，并且这至关重要。但是我们许多天生的冲动是非常强的，所以任何要抑制

它们的力量必须要非常强大。把自我克制说成是像按下遥控器上一个按钮那样简单是极具误导性的。

这同样也是危险的。乔治·威廉姆斯也许是最接近这种新范例的唯一创立者。他说，自然选择是“罪恶”，这可能言过其实。毕竟，自然选择在创造了人类本性中所有具毁灭性的一切的同时，也创造了所有美好的一切。但毫无疑问，在自然选择中我们可以看见一切恶的根源。正义与礼貌的敌人的确深藏于我们的基因之中。如果在这本书中，我似乎是从一些进化论者的公共关系策略的实践开始，并强调人性本恶更多，这则是由于低估这种恶，比高估它会给我们带来更大的危险。

---

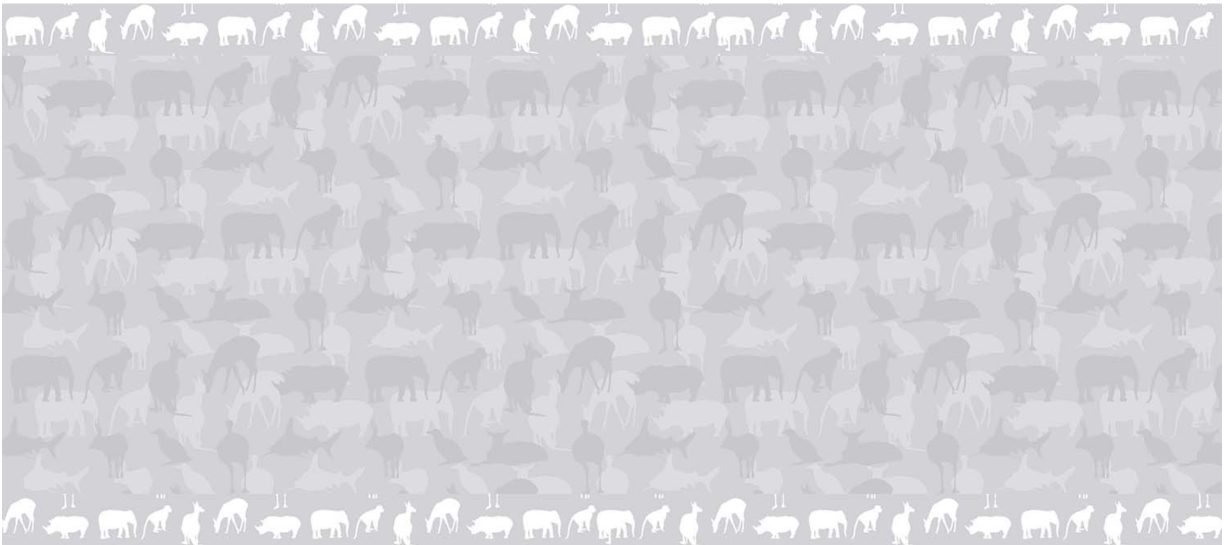
1. 约合72 843平方米。——编者注

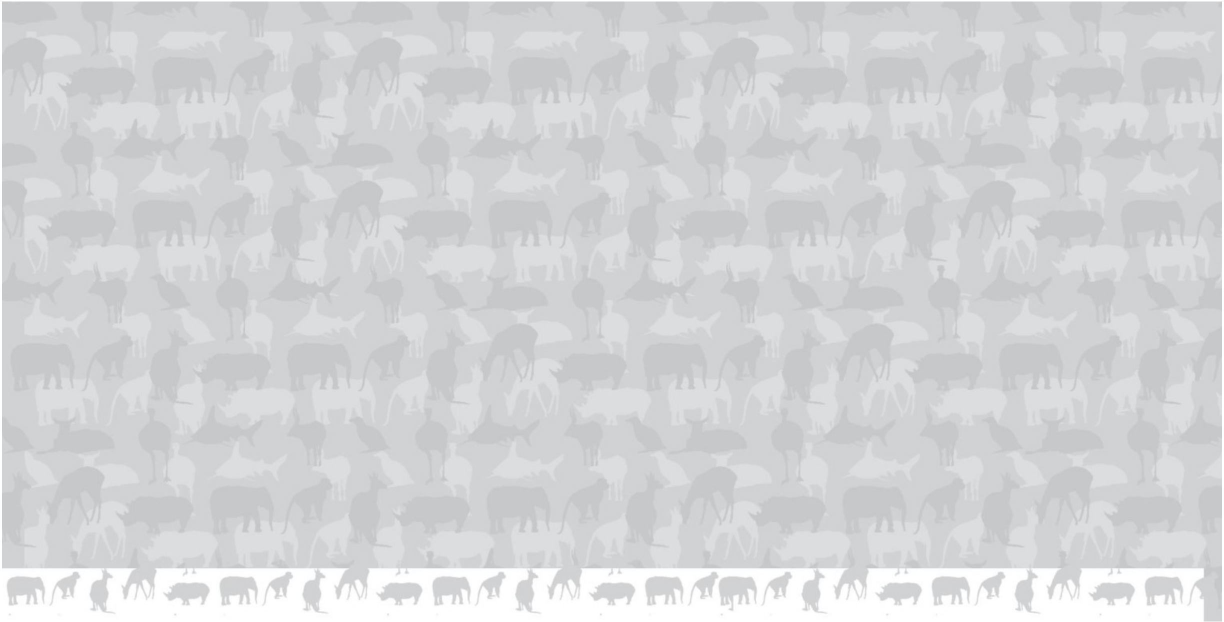
第二部分
社会基石

自然选择以基因无情的自利倾向为始，

经由亲缘选择和互惠利他主义策略，

精心编织了一张包含了喜爱、责任和信任的无限扩张的网。





第07章 家庭

据我们所知，工蚁是一种长得非常不像自己父母，并且绝对不育的昆虫，因此，它从来都无法将自己逐渐习得的形态和本能上的改进传递给自己的后代。这就可能引起一个疑问：这个例子可能与自然选择理论相符吗？

——《物种起源》（1859年）

（昨天）多迪（即达尔文的儿子威廉）非常大方地把他最后一小块姜饼给了安妮，而今天呢……他再次将自己最后那点面包放在沙发上让安妮去拿，然后开始自吹自擂，说：“噢，多迪是个好孩子，多迪真是个好孩子。”

——《观察达尔文的孩子》（1842年）



我们都倾向于认为自己是无私的，有时候，我们的确是这样。但是，和具有社会性的昆虫比起来，我们就像猪一样自私。蜜蜂蜇刺入侵者不惜开膛破肚，宁为同伴而亡。一些蚂蚁也会为了保护自己的领地而自我牺牲。它们有的以性命铸门，将不速之客拒之门外；有的则死后成为食物，挂浮尸于洞顶，以防食物匮乏。他们就像家具一样，从不具有繁衍的能力。

达尔文花了十年多的时间，研究自然选择理论是怎样发展出蚂蚁中那个不会繁衍后代的社会阶级的。这期间，达尔文自己也繁衍了不少后代。自1843年底他的第四个孩子亨丽埃塔出生的时候起，他就已经开始关注昆虫不育的问题，而直到他的第十个孩子查理，也就是他最小的一个孩子在1856年出生的时候，这个问题还没有解决。在那十几年当中，他一直将自然选择理论对世人保密，这其中的一个原因大概就是“蚂蚁”这个反例。这个矛盾看似“无法克服，并且实际上对于我的理论是致命的”。

在达尔文思考昆虫的谜题时，他很可能不曾想到这个问题的答案还可以同时解释生活中自己日渐壮大的家庭结构：为什么他的孩子们

既会表现出对彼此的感情，而有时候又会发生争执呢？为什么他感觉自己必须教育孩子们仁慈的美德，而他们有时候又会反抗呢？甚至于为什么其中一个孩子的离世让他和艾玛感到的悲伤会更深于另一个呢？理解昆虫的自我牺牲可以解开包括人类在内的哺乳类动物的家庭生活动力之谜。

虽然达尔文最后还是为昆虫不育现象构想出了一个正确的解释，并且推测这一解释可能和人类行为有所联系，但他走得还不够远，还看不清这个联系的宽度和多样性，而在之后的一个多世纪里也并没有人能看出来。

这当中的一个原因可能来自于达尔文的解释本身。正如他自己所说，这个解释很难理解。在《物种起源》（*The Orgin of Species*）中，他写道：“演化而来的不育现象是自相矛盾的，而这个矛盾是正在缩小的。或者就像我认为的那样，当我们记住自然选择可以同时适用于家庭和个体这一事实时，这个矛盾将会不复存在，并由此得到我们想要的结果。因此，虽然美味的蔬菜被煮熟的同时也就代表着这一个体被毁灭了，但菜农种上来自同一种库存的种子，就可以充满信心地期待着一个相同的品种长成；养牲口的人屠宰了牲口，但他们可以自信地在同一群牲口当中找到下一只。”

无论把种菜的人和养牲口的人放到这个场景当中有多么诡异，在1963年一位名为威廉·D·汉密尔顿（William D. Hamilton）的年轻英国生物学家提出了“亲缘选择理论”之后，这个提法就完全合理了。汉密尔顿的理论拓展了达尔文关于遗传学这一术语的深刻见解，成为了达尔文的想法和达尔文那时还没有出现的术语“遗传学”之间的连接点。

“亲缘选择”这个词本身就和达尔文的一个论断有关。达尔文认为“选择可以适用于家庭”，而并不仅仅针对个体机制。这个观点虽然正确，却又是具有误导性的。汉密尔顿理论的优点就在于它看到了

选择的机制并不是在个体或家庭层面上起到多大的作用，而是在更重要的基因层面上起作用的。这一新达尔文学说范例从基因的角度出发看待生存问题，而汉密尔顿是第一个明确地提出新达尔文学说范例中心主题的人。

试想一下，一只还没有后代的地松鼠，在看见了食肉动物之后，用后腿站起来并大声发出警报声。这很有可能会使它引起食肉动物的注意，并因此丧命。如果你用20世纪中期那些生物学家关于自然选择的观点——它们把自然选择看作一个动物和它们的后代生存和繁殖的过程——来看这个现象的话，这个警报是无法解释的。如果那只发出警报的地松鼠没有需要保护的后代，那么这个警报就是进化性的自杀了，对吧？而这正是汉密尔顿给予否定回答的重要问题。

在汉密尔顿的观点里，关注点从那只发出警报的地松鼠身上转移到了和警觉有关的基因上面（也就是基因序列）。毕竟地松鼠不是不死的，其他的动物也是如此。唯一可能永存的有机体实体就是那个基因了（或者严格地说，是那个编码在基因当中的信息模式，因为基因的物理形态在通过复制将这一模式传递下去之后就会消失）。所以，在进化的时间框架中，对于这个物种的上百、上千又或是上万代来说，难题并不在于某一只动物是如何发展的，反正我们早就知道那只动物的残酷结局。我们要知道的是个体的基因是如何发展的。这些基因有些会消失，而有些则会得到兴盛，而哪一个基因是用来做什么的则是结果上的问题了。这样的一个“自杀式警报”的基因将有怎样的发展呢？

从汉密尔顿理论的核心当中有对于这个问题的一个多少令人感到惊喜的答案：这个基因在适合的情境当中会发展得很不错。因为拥有这种基因的地松鼠附近可能会有自己的亲戚，他们会因这个警报而获救，而这些亲戚当中有的可能就携带着这种基因。比如说，可以假设有1/2的兄弟和姐妹带有这种基因（除非他们是同母异父或同父异母的

兄弟姐妹，但即使如此，这个比例仍然是1/4，依然是一个有价值的数目）。如果这个警报拯救了其他所有本来会被吃掉的兄弟姐妹，而这些兄弟姐妹当中又有一半带有这种发出警报的基因，那么即使那个带有这个基因的哨兵做出了极大的牺牲，这种基因本身也已经做得很不错了。这种超凡的无私基因在岁月的长河中将比那种极端自私的基因得到更好的传递。极端自私的基因会指挥它的携带者迅速逃离到安全的地方，而它的兄弟姐妹们——其中平均有一半携带着和它相同的基因——就会死掉[注]。同样的原理也适用于那种只是拯救1/4的兄弟姐妹，而让哨兵有1/4的概率牺牲的基因。这样，在物种发展的长河当中，每失去一个这种基因的携带者，就会确保了两个这种基因携带者的安全。

兄弟情义的基因

上面说的事情里并没有什么神秘之处。基因并不会像变魔术一样觉察到自己在其他有机体当中存有副本，并且尝试去保护它们。基因没有千里眼，它们甚至没有意识，也不会尝试去做任何事。但如果一个基因看似碰巧地让自己的载体以一种可以帮助其他可能持有同样基因的载体去存活和繁殖的方式来行动，那么这个基因就得以兴旺，哪怕它的载体的前途会在这个过程当中变糟。这就是亲缘选择。

正如上面的例子，这样的一套逻辑也适用于哺乳类动物在发现对自己亲属所在的藏身处遭遇危险时控制其倾向于发出警报的那个基因。对于使得昆虫不育的基因而言，只要这样的昆虫会穷其一生协助可以生育的亲属（这些亲属就是所谓的“隐性基因”的携带者）存活和繁殖，那么这个逻辑也是适用的。这个逻辑还适用于这样一个基因：它使人类在早期就意识到谁是自己的兄弟姐妹，并从此和他们分享食物，给他们指导，维护他们等等……换言之，基因可以导向同情、共享、怜悯——那便是爱。

没有领会到家族之爱的重要性就是汉密尔顿之前的时代清晰地区别于亲缘选择理论的分界线。在1955年时，英国生物学家J·B·S·霍尔登（J. B. S. Haldane）发表了一篇著名的文章，当中提到，对于一种引导你冒着1/10的死亡概率跳入河中救一名落水孩童的基因，只要这名儿童是你兄弟或姐妹的后代，这种基因就可以得到兴盛。如果这名儿童是你的嫡亲表兄妹，这种基因也可以以更慢的速度传递下去，因为嫡亲表兄妹平均来讲和你有着1/8的相同基因。但是霍尔登并没有继续这一思路的推进。他认为人类在起源的时候并没有足够的时间去做这样的数学计算，因此停止了这个思路的推进。他肯定地认为，我们旧石器时代的祖先们并不曾东奔西跑地去确定他们之间的亲缘度。因此，他得出了结论：英雄主义基因只有在“相对少的人口当中，在能确定大部分儿童都和那个愿冒生命危险的人是一定程度上的近亲”的情况下才能得以散播。换言之，无差别英雄主义反映着人们在居住区域内的平均亲缘度，如果这个平均数足够高，无差别英雄主义就能够得到进化。

霍尔登从基因角度而不是个体角度出发的观察，体现出他的洞察力。而毫不夸张地说，他拥有这样的洞察力却没能将这个逻辑进行到底，是件怪事。这就好像他认为自然选择理论是通过有机体自己有意识地复制自己来实现这个理论中的数学计算，而不是通过使有机体深切地感觉到自己是这种计算的代理人来实现。难道霍尔登没有发现人们总是对那些和自己有最高相同基因比例的人感到最亲切吗？没有发现人们更倾向于冒生命危险去救他们觉得亲切的人吗？旧石器时代的人不是数学奇才有什么关系呢？他们是动物，他们是有感觉的。

从技术层面上说，霍尔登的观点到他理论所推进到的那个点为止都是对的。事实上，在一个小规模且关系紧密的群体当中，这种无差别利他主义是可以得到进化的，即使有些利他行为的对象并不是施予者的亲属。毕竟，即使你只对你的兄弟姐妹们作出利他主义行为，在进化的层面上说，这些行为当中也有的是无用功，因为你的兄弟姐妹

并不和你拥有完全相同的基因，他们并不一定携带有这种导致利他行为的基因。这两个例子的关键在于利他主义行为的基因会使那些可能拥有这种基因的载体们得到更好的繁殖前景，应该看到，从长远来说这个基因对于它自身的繁殖是好处大于坏处的。行为通常是在偶然中做出的，自然选择所能做的一切也就是玩这种概率游戏。在霍尔登的剧本当中，就是植入一种温和而具有普遍性的利他主义，它的强度取决于人们在社群内一贯的亲缘度平均水平。这样的说法是可信的。

但正如汉密尔顿在1964年提到的那样，如果有机会的话，自然选择是会通过减少不确定性以提高概率的。任何将利他主义对象的精确性提高的基因都将得以兴旺。一个引导黑猩猩分两块肉给自己一位手足的基因，最终将会胜过那种引导黑猩猩把两块肉分给自己的手足和另一只不相关的黑猩猩的基因。因此，除非对同族的辨认很困难，否则进化就会演变出一种强大而精确定位的亲缘仁慈，而不是一种弱而分散定位的亲缘关系。而这正是现实中的情况。它已经发生了，至少在某种程度上地松鼠就是如此，它们在近亲在场的时候有可能对危险发出警报。在某种程度上，黑猩猩和其他除了人以外的灵长类动物通常都具备这种紧密的手足关系。在很大程度上，对于我们人类来说，情况也是这样的。

也许，如果我们不是这样的话，地球会更美好些。兄弟情谊的字面含义是从它在《圣经》当中的含义延伸而得来的，我们越是精确地给予亲戚无条件的仁慈，我们能留给其他人的就越少。（有些人认为，这就是为什么身为马克思主义者的霍尔登一直不愿面对真相的原因。）但是不管怎样，字面意义上的兄弟情谊就是我们所践行的兄弟情谊。

许多社会性昆虫通过一种叫“荷尔蒙”的化学信号来辨认自己的亲戚。而人类或者是其他哺乳类动物是如何（有意识地或无意识地）辨别亲戚的就不是那么确定了。看到母亲每日哺乳和照顾一个孩子，

这肯定是一个明显的线索。我们还可以通过观察我们母亲的社会关系来建立自己的感知，比如说谁是她的姐姐，然后从而得知她姐姐的孩子是谁。另外，由于语言的出现，母亲有能力告诉我们谁是谁，这就给了我们一个有关她们遗传兴趣的指向点和我们遗传兴趣的关注点的指示。（也就是说，基因会使母亲倾向于帮助自己的孩子辨认出将使家族繁衍兴旺的亲戚，同时也会使孩子们对此进行关注。）如果有的话，要说有些什么其他的亲戚辨认机制是有效的，也是不容易的，因为解决这些问题的实验可能包含着像将孩子从家庭中剥离的这一类不合伦理道德的事。

我们可以确定的是，这种机制是存在的。我们会对需要帮助的兄弟姐妹感同身受，如果给予了他们帮助就会有成就感，而如果没有的话则会自责，这种情形对于处在何种文化当中的任何一个有兄弟姐妹的人都并不陌生。任何经历过兄弟姐妹去世的人都了解那种悲痛。这些人知道什么是爱，而他们应该感谢亲缘选择让他们知道什么是爱。

这对于男人来说更是如此，如果没有亲缘选择，他们就很可能一点都感受不到深刻的爱。在我们的物种对于男性抚育成本有所重视以前，男性是没有理由对后代表现出热心的利他行为的，那种感情是女性独有的职责范畴。在某种程度上，这是因为只有她们可以确定自己的后代是谁。但是男性可以确定自己的兄弟姐妹们是谁，所以通过亲缘选择，爱悄悄地进入了他们的灵魂。如果男性没有获得这种手足情谊的能力，他们也许就没有为迈向男性高抚育成本社会以及更深的手足情谊作这么好的准备了。进化只能通过周遭发生的原始事件来实现，如果对于特定的孩子们或者手足们的爱没有几百万年前发展为男性心智的一部分，通向男性高抚育成本——也就是让男人爱自己的孩子——的道路也许就会太过曲折了。

一种新的计算方式

按照汉密尔顿的观点，我们更容易明白达尔文从一头因长得肥瘦均匀而被屠宰并吃掉的母牛，和一只没有后代却终生勤奋工作的蚂蚁之间看到的联系了。让母牛肉质肥瘦均匀的那个基因显然没有为它那个已被屠宰了的载体做些什么，对于这个载体的直接基因传递也没作什么贡献，因为一只死了的母牛是不可能再生小牛的。但是，这个基因仍然为这个载体的间接基因传递作了不少贡献，因为庄园主会因为这头牛肉质肥瘦均匀而增加对它的近亲的繁殖，而这些近亲当中有一部分携带着和它一样的基因。不育的蚂蚁也是如此。它们没有直接留下后代，但是别担心，只要它们本应投入繁殖的时间和劳动都被有效地用于使得近亲更多产的行为中，那么产生这种情况的基因是不会有什么问题的。虽然对于这些近亲来说，不育的基因是潜伏基因，但这基因就在它们体内，并将传递给下一代，使下一代里再次出现一群专门传递这个基因的不育的利他主义者。工蜂和美味的肉牛完全适用于同样的原理：有一些基因，通过阻碍它们在一些分支的传递，同时使另外一些分支的传递更顺利，最终实现更多的遗传传递。

一种观点认为，我们应当更加关注达尔文的思想并对其思想给予更高评价，理由是早在汉密尔顿理论出现的一个世纪之前，达尔文在没有基因方面的知识和对遗传自然机制的深刻理解的情况下，就发现了那些相似之处。

然而，我们并不怀疑汉密尔顿的亲缘选择理论比达尔文的理论更具优越性。正如达尔文所说，我们有足够的精确度去认为，有时候（比如蚂蚁的不育现象）自然选择作用于家庭，有时候则作用于个体。但为什么不让事情简单点呢？为什么不直接说在所有的这些案例当中，选择发生的基本单位都是基因呢？为什么不做一个摘要性的陈述把所有自然选择的方式都包括进去呢？举个例子：那些能有效地让自己的副本存活下去并且进行繁殖的基因就是基因中的胜利者。它们可以通过直接的方式来做到这一点，也就是驱使它们的载体存活下去，生产出后代，并且教育它们的后代如何生存和繁殖。或者，它们

可以通过间接的方式来做到这点，比如说通过驱使它们的载体不知疲倦、无私地工作，并且只工作不生育，以确保蚁后能生育大量的后代，这些后代当中则包括工蚁们。无论基因是通过何种方式达到它们的目的，从它们的角度来说这都是自私的，即使从生物体的层面来说，这看起来属于利他主义。这就是理查德·道金斯那本《自私的基因》一书名字的由来。（这个题目遭到了一些人的抨击，他们认为基因不会有目的，因此也不存在“自私”这种说法。这当然是对的，但这里“自私”并不取它的字面意义。）

人类会很自然地将有机体这个层面作为主要关注点，因为人类本身就是有机体。但是对于自然选择来说，这是次要的。如果自然选择真的能在意些什么——就用这样打个比方的话，它在意的不会是我们，而是我们的生殖细胞，也就是我们的卵子和精子。当然，自然选择机制“希望”我们以某种特定的方式来行动。但是，只要我们顺从了，它就不会关心我们在这个过程当中是高兴还是悲伤，有没有受伤，甚至我们死了没有。自然选择从根本上“想要”的只是保持我们基因当中的信息状态良好，为此目的，它会同意让我们受任何的痛苦。

这就是汉密尔顿在1963年给《美国博物学家》（*The American Naturalist*）编辑们的信中提出的简要观点的哲学意义。他假设一个叫G的基因导致了一种利他主义行为，同时指出“撇开‘适者生存’原则不说，能决定G会不会得到传播的基本标准不是这种行为是否对行为者有益，而是这种行为是否对基因G有益；这就好比更关注行为的平均最终结果能为基因库增加一堆含有G的基因而不是关注基因库本身。”

第二年，汉密尔顿在《理论生物学》（*Theoretical Biology*）期刊上发表了一篇名为《社会行为的基因进化》（*The Genetical Evolution of Social Behaviour*）的文章，为他的这些观察提供理论解释。在接下来的一些年里，这篇文章的价值遭到了低估。但后来，

它成为了历史上与达尔文观点有关的文章中被引用最广泛的一篇，并且它成就了进化生物学数学方法的一场革命。在亲缘选择理论以前，大家通常把“适应”看作最终仲裁者，其根本表现貌似是有机体直接生物性后代传递的数量，能使一个有机体更加适应，能令其后代，以及后代的后代等等的数目最大化的基因就能得到不断地繁衍。现在，亲缘选择理论出现以后，人们认为进化的最终仲裁者是“广义适应性”，它将基因在间接后代中的传递也纳入考虑范围，认为这种间接后代传递是通过兄弟姐妹以及表亲等来实现的。汉密尔顿写道：“这样我们就已经发现了一个量的概念，即广义适应性。在模型中某些情况下，广义适应性的最大化很大程度上和经典的简单模型中适应的最大化具有相同的方式。”

汉密尔顿所做的计算里包含了一个有力的符号：r。生物学家休厄尔·赖特（Sewall Wright）在汉密尔顿之前就提出了这个象征，但汉密尔顿赋予了它新的重要性。在汉密尔顿的理论里，r代表了有机体之间的亲缘度。在同父母的兄妹中，r等于1/2；在同父异母或同母异父的兄妹，侄子和侄女以及父母的兄妹中，r等于1/4；而在表亲当中，r等于1/8。这种新的数学计算表明，只要利他主义行为（即c）所造成的损失少于利他行为接受者所得的好处（即b）与这二者间亲缘度的乘积，也就是c＜br，那么这种导致牺牲行为的基因就会得到继续繁衍。

汉密尔顿解释亲缘选择理论时，引用了那个困扰着达尔文的生物群作为例子。正如达尔文那样，汉密尔顿曾惊讶于包括高度社会化的蚂蚁、蜜蜂和胡蜂在内的膜翅目昆虫的不寻常的自我牺牲。这种在其他昆虫里少见的强烈利他主义和高社会凝聚力是为什么呢？这当中大概有多个进化方面的原因，但是汉密尔顿点出了最主要的一个。他认为，这是繁殖的奇异方式造成的，因为这些物种的r高到了不寻常的水平。蚂蚁姐妹在代际传递当中有3/4的相同基因，而不是仅有常说的1/2。所以，从自然选择的角度来说，利他主义具有非一般的重要性是合理的。

当r甚至高于3/4时，从进化角度进行的对于利他主义和社会稳定性的争议就更激烈了。例如，细胞黏菌是以紧密交织在一起的方式生存的，这就引发了人们关于应当从细胞群落的角度还是单个有机体的角度来观察它们的理性讨论。因为黏菌的细胞是无性繁殖的，它们的r等于1，它们都是全等双生胎。那么，从基因的角度来说，一个黏菌和它附近的黏菌的命运是不需要有差别的。这样的话，许多黏菌细胞并没有进行繁殖，而去为其他健壮的同伴遮风挡雨这件事就没什么值得稀奇的了。在进化的意义上，它们邻居的安全健康就如同它们自己安全健康一样。这就是利他主义。

人类也是这样子的。这里所说的人类，并不是指作为群体的人类，而是指组成人类这一物种的细胞群。在几百万年前的某个时刻，多细胞生物诞生了。细胞紧密地联系起来并聚成群落，组成了我们所说的“有机体”，正是这些有机体，最终变成了“我们”。但就如细胞黏菌所证实的那样，社会群落和有机体之间的界限是模糊的。从技术上来说，我们可以认为即使像人类这样高度秩序化的有机体，也只是一个关系紧密的单细胞群落。这些细胞表现出的互相合作和自我牺牲的品质，足以令昆虫们如机械般高效的社会群体也相形见绌。人体内几乎所有的细胞都是不进行繁殖的。只有“蜂后”一般的存在——性细胞，才有机会复制自己并进行繁衍。那千千万万不进行繁殖的细胞对这样的安排好像都是满意的，这无疑是因为，事实上，在它们和性细胞之间的r值是等于1的。不繁殖的那些细胞的基因通过精子和卵子，确定无误地传递到后代那里，就像是它们自己的细胞载体在进行这项传递一样。再次重申：当r等于1的时候，利他主义是根本的、必需的。

爱的限制

硬币有两面，上面所说的是其中一面，而它的另一面就是：当r不等于1的时候，利他主义就不是根本的、必需的了。即使同胞手足之间的爱，也就是兄弟情谊，也不是完全的爱。据说霍尔顿曾经说过，他不会用自己的性命去换一个兄弟的安危，但是，他愿意舍命以保“两个兄弟，或者八个表兄弟的安全”。他大概是在开玩笑——也许是他错误地理解了达尔文被过度延伸了的逻辑，并诙谐地对此进行模仿。但他的玩笑话却捕捉到了一个基本真理。我们定义任何亲族对相互间承诺的程度的同时，也在定义他们之间冷漠的程度，甚至很有可能是相互敌对的程度。兄弟姐妹间的共同利益是如同半杯水一样，可以说是半空的，也可以说是半满的。当帮助一个兄弟或姐妹具有基因上的意义时，即使我们付出了很大的代价，这个代价也并不是必须被付出的。

因此，一方面，现代的达尔文主义者认为孩子在看到自己的兄弟或姐妹因为饥饿而变得虚弱的时候是不会垄断食物供给的。但是，我们也不认为给一对兄妹一个三明治，他们可以和平地解决如何分三明治的问题。教育孩子和兄弟或姐妹分享（至少在某些情境下）并不是一件难事，但要让他们做到平均分配就不容易了，因为平均分配和他们基因层面上的利益是冲突的。但无论如何，这就是自然选择暗含的意思。关于上面的假设能否在实际中得到验证的问题，我们可以留给经验丰富的父母们来回答。

兄弟姐妹之间，在基因层面上的利益分歧引发了令人愤怒的事件，或者，有时候我们换一种引人入胜的说法：引起了矛盾。他们为了自己父母的关爱和由此而来的一切资源进行激烈的竞争，在这个过程中，他们表现出的嫉妒是如此地强烈，我们实在无法将这些行为归结为爱。但是，如果他们当中的一个生活上真的出现了困难，或者看起来真的有性命之忧，那么，他们之间的爱就会显现。达尔文在他儿子威廉（Willy）身上看过一次这种态度的改变。当时威廉快5岁了，是发生在威廉和他妹妹安妮之间的事。“我们在场的时候，每当她

（安妮）弄伤了自己，威廉都表现出漠不关心，有时，他还会弄出很大的噪音来，好像是想要转移我们的注意力。”达尔文写道。但有一天，安妮弄伤了自己，而当时没有大人在场，因此威廉不知道有没有什么需要处理的危险情况。因此，他作出的反应“非常不同”。“他先是试着温柔地安抚她，然后他说他去把贝茜叫来，但是贝茜不在，于是他开始害怕了，跟着哭了起来。”达尔文没对这件事作出解释，也没有在亲缘选择的角度解释任何有关手足之情的例子，达尔文好像从来没有看出来昆虫自我牺牲行为和哺乳类动物的感情有着联系。

罗伯特·特里弗斯是第一个强调了“若将基因层面的共同利益喻为一杯水，那这就是杯空了一半的水”的生物学家。他特别指出，从基因层面上看，一个孩子的利益不单和他的兄弟或者姐妹的有分歧，而且和他父母的利益也有分歧。从理论上讲，每个孩子都认为自己的价值是自己兄弟或姐妹的两倍，然而父母认为他们两个的价值是相同的，因为父母和他们两个的血缘关系相同。因此，我们可以推断出达尔文的另一个假设：必须教会兄弟姐妹之间平均分配。而事实上，父母恰是在尽力去做这件事。

在1974年的时候，特里弗斯以《父母与儿女的冲突》为题写了一篇文章，对这个冲突作了详细分析。通过举例和说明，他讨论了“乳儿何时应当断奶”这一具有争议性的哺乳类动物的问题。据他的观察，一头驯鹿在不依赖奶汁生存以后，仍会在很长的一段时间内继续从母亲那里吸奶，即使这样会妨碍母亲怀上另外一头和它基因相近的小鹿。毕竟，“那头小鹿和它自己是亲手足，但和它的后代却只是亲戚关系而已……”终有那么一天，对这头驯鹿来说母亲乳汁的营养价值变得太小了，于是从基因层面的利益来考虑，它会宁愿让另一只小鹿做兄弟而不要继续吸奶。但是，由于驯鹿母亲潜意识里认为这两个后代的价值是相同的，对她来说，这天会来得更早些。因此，从广义适应性的角度来陈述的话，自然选择理论意味着让乳儿断奶时产生的母婴矛盾将成为哺乳类动物生命中的一个常规事件。这看上去也是合

理的。这个矛盾可以持续上好几周，并且演变为相当野蛮的事件。幼儿会尖叫着要求喝奶，甚至会为此而攻击它们的母亲。一个经验丰富的狒狒研究人员会知道，要找到狒狒群，最好的办法就是每天早上留心地听哪里有母亲和儿女争执的声音。

在资源竞争战中，专业级的孩子会用尽一切他们可用的工具，包括欺诈。欺诈的手段可能很粗糙，并且是直接针对于其他兄弟姐妹的。（“威廉有时候会耍点小诡计来防止安妮觊觎他的苹果……他会说，‘安妮，你的苹果比我的要大呀。’”）但是，这类诡计也可能更加微妙，并且是针对于包括父母在内更大的受众群体的。夸大自己所做的牺牲是其中一种可以停止父母要求自己做出更多牺牲的好方法，或者我们应该说是对自己已经做出的牺牲进行选择性强调。在本章开头就有这么一个例子：威廉在两岁的时候有个小名叫多迪，他把自己最后的一点姜饼给了妹妹，然后就宣告给所有人听，“噢，多迪是个好孩子，多迪真是个好孩子。”许多父母对这类无实际意义的炫耀性行为是很熟悉的。

另一个孩子们会用来从父母那里得到更多资源的策略就是修饰他们的需要。艾玛·达尔文记录了她三岁的儿子伦纳德的一些行为：在“他刮到了手腕，只在皮肤上面划了两道”之后，“他觉得爸爸只是略带同情地对他点了点头，不够疼惜他。于是他说：‘皮破了，血都出来了。’”一年之后，有一次，伦纳德说：“爸爸，我咳嗽得好厉害——非常厉害——比平时五倍厉害——越来越厉害了——我是不是应该吃点那个黑乎乎的东西（甘草糖）呀？”

为了进一步证实自己需要加倍的关爱，小孩子会强调父母对他的残忍和不公。这种行为表现的最大强度，就是我们所说的闹脾气。不仅一些人类的幼儿有这种行为，黑猩猩、狒狒等其他灵长类动物也有部分幼仔是这样的。正如半个世纪前一位灵长类动物学家所描述的那

样，许多发怒的黑猩猩幼仔，“会偷偷地瞥几眼自己的妈妈或看护者，好像是想看看自己的行为是不是引起了他们的关注”。

这些灵长类动物的幼仔是幸运的，因为父母的天性决定了他们会上钩。关注孩子的哭闹和抱怨是由父母的基因决定的一种有利行为，因为哭闹和抱怨会提示他们有着自己遗传基因的载体目前正需要实质性的帮助。换句话说：父母爱自己的孩子，而且会被爱所蒙蔽。

然而，把闹脾气作为手段对大部分父母来说并不是什么特别有效的办法，这就证明了父母并不是那么好骗的。虽然通过自然选择而产生的父母们最初是接受这种方式的，但从理论上来说，他们随后应该会发展出一套对抗这种方式的机制，比如说识别出儿童抱怨行为的可疑之处。但一旦这种识别能力出现了，自然选择就会促使孩子们发展出反识别技术，哭闹得更真更惨。双方的竞赛是永不休止的。

特里弗斯在1974年的那篇文章中提到，这一基因的视角意味着父母本身也会用欺诈性的手段。他们想要从孩子身上提炼出更多针对于亲兄弟的利他主义和自我牺牲精神，或者至少是他们的基因希望他们这么做。因此，他们给孩子更多的爱，这是多于基因层面的利益中孩子们本应得的量的。这个手段不单适用于手足之情的培养，而且适用于对表亲以及父母的兄弟姐妹的情谊的培养。和这个孩子相比，表亲和父母的兄弟姐妹（平均）与这孩子的父母之间的共同基因是这个孩子的两倍。因此，一般来说不会出现因为父母要求孩子更多地关心自己的手足，而少些关心父母的手足以及侄子侄女而引起的争论。

在父母当中广为流传的观点认为，从生理上来说，孩子是容易受到攻击的；而在孩子当中广为接受的观点中，父母也是容易受到攻击的。这是因为，服从父母的指示通常是符合达尔文学说的。即使父母和孩子因为基因不同而有不同的利益需求，这当中的重叠部分也达到了50%，所以基因决定了父母可以对孩子造成最强烈刺激，是给孩子灌输有用的事实性知识和警示性格言的最佳人选。因此，对孩子来说，

没有比父母更值得关注的人了。孩子的基因“要求”孩子深入地去了解他父母独有的信息库。

显然，这些基因达到了它们的目的。我们小时候，每当父母在场，我们总是表现出对他们的敬畏，而且充分相信他们。达尔文的一个女儿回忆说：“无论他说什么，对我们来说都是绝对正确的真理和法律。”她当然是在夸张事实。（当达尔文看到当时5岁的伦纳德在沙发上跳的时候，他跟伦纳德说这违反了规矩，伦纳德的回答是：“那好吧，我只好建议你离开这个房间了。”）然而，小孩子们确实对自己的父母抱有基本的信任，也许这种信任不是完全的。而从理论上来说，父母会滥用这种信任。

父母尤其应当做的是以“教导”孩子的名义“铸造”孩子。他写道：“因为和铸造相反，我们认为教导在孩子看来是符合他们的自身利益的，父母会更多地强调自身作为老师的角色，以此来将他们孩子的反抗减到最少。”特里弗斯也许会以嘲讽的态度看待达尔文对他母亲的一句回忆：“我记得她总说，如果她让我做些什么事的话，那都是为了我好。”

父母们在挫败自己孩子的基因上面还有第二个更具体的优势。亲缘选择确保了人们会有意识地关注自己的兄弟姐妹，并且在他们严重地忽略了兄弟姐妹的时候使之产生愧疚感。所以，父母就可以利用这个愧疚感生成系统，而自然选择机制会使他们擅长于利用这个系统。另一方面，特里弗斯提出，自然选择机制接下来就会站到孩子这边，给他们一套反父母教养的装置。举个例子说吧，也许是令孩子对父母关于孩子有责任对他人友好的论调持尖锐的怀疑态度。这又是另一场军备竞赛了。

对孩子的内心来说，这些军备竞赛最终化为了一场经过充分准备的战役。特里弗斯曾写道：“孩子的人格和意识是在冲突的竞技场里形成的。”

现在一种普遍的观点认为孩子的养育，其实是一个“适应文化”的过程，在这个过程中，父母有责任教会孩子一些至关重要的技能，而在特里弗斯看来，这种观点幼稚得无可救药。“因为所有的品德都可能影响到孩子对父母的亲族所做出利他行为和利己行为的数量，而且我们认为父母和孩子对这两种行为的看法是不同的。所以，我们无法认为那些打算把一些美德，比如责任心、礼貌、诚实、可靠、慷慨和克己等，传授给孩子的父母，只是在为后代提供一点实用的信息，以便他们在当地文化中表现出恰当的行为。”看来特里弗斯几乎就是认为“文化适应”这个流行词其实是压迫者们没有说穿的一个阴谋。他认为，“在某种程度上，社会化这个广为流传的概念是给大人们娱乐和宣传用的。”

在某种意义上，这个观点提示了我们长久以来被定义为右翼世界观的达尔文主义可以印证另外一派的观点。从新的反例来看，道德和思想体系上的对话可以被看作一种持续的权力斗争，在这个斗争当中，强者通常会获胜，而弱者则常被利用。卡尔·马克思和弗里德里希·恩格斯认为，“在各个年龄层中的‘控制’，其实就是统治阶级的‘统治’。”

妈妈总是最喜欢你

到目前为之，我们都在关注没有经过修饰的亲缘选择模型和父母－儿女冲突模型，这些模型都是基于简单却暧昧不清的假设的。其中一个就是，在人类进化过程中，兄弟姐妹间都是同父同母的。这个假设已经不可靠到有缺陷的程度，而且在某种程度上，它确实是有缺陷的。那也就是说，从个体角度出发，兄弟姐妹间关于利他主义的“自然”比率就不是1/2，而是在1/4到1/2之间的某个值了。（汉密尔顿的计算结果是相信“自然”比率的，而有些父母会发现自己的孩子表现出比汉密尔顿的计算结果更为成熟的敌对行为。对于这些父母，这个

修正案也许可以减轻他们的忧虑。）当然，也有可能子女实际上（潜意识地）计算过他们的兄弟姐妹们分享父亲和母亲的概率，然后根据这个计算结果对他们实行区别对待。例如，假如我们看一下双亲都经常在家的兄弟姐妹，和双亲经常不在的相比，相互之间是不是会更加慷慨相待——这将是件有趣的事。

另外一个被过度简化的假设，就是r可以解释从基因的角度出发所得出的你对待他人最理想的态度。r表示你和他人间的亲缘度。汉密尔顿提出了c是否小于br的数学疑问，这个问题涉及两个其他的变量：对你来说利他主义行为的代价（c）和利他行为接受者所得的利益（br）。这两个变量都是依据达尔文的适者生存观点而得出的，对你来说，生育可以养活并且能顺利进行繁殖的后代的概率将因为利他主义行为的代价上升而下降多少，而对于利他行为的接受者，这个概率又会上升多少。显然，这两件事由这个概率的起始点来决定，这个起始点是指，如果你和接受者有繁殖潜力，那么你们的这个能力有多强。然而，繁殖潜力的变化性很大，不但每个亲戚间有差异，而且对于任意一个亲戚来说，这10年和下个10年也会有不同。

举个例子：一个高大健壮、聪明帅气而且胸怀大志的兄弟，成功繁殖的可能性要比一个沉默寡言、笨拙无趣的兄弟来得高。而且对于在社会环境中进化的人类来说更是如此。在人类社会中，社会地位高的男性们就可能有多个妻子，如果一夫多妻不得许可，则通奸的现象会大量发生。从理论上来说，父母会自觉或不自觉地去留意这些差别。他们应当以华尔街那些精英级别的金融分析师的洞察力，以最大化每项投资增加所带来的繁殖上的收益为目标，来对他们的各个孩子进行投资。因此，“妈妈总是最喜欢你”这句话大概是有进化基础的。在20世纪60年代，斯马瑟斯兄弟（The Smothers Brothers）喜剧剧团让这句话流行起来。通常，这是愚蠢的大肉脸汤米对他那位更聪明更有活力的兄弟迪克所说的抱怨话。

两个子女的生殖潜力并不仅仅取决于子女本身，它还有可能和家庭的社会地位有关。一个贫穷的家庭若育有一个美丽的女儿和一个英俊却没有其他特长的儿子，那么，女儿的孩子更有可能生在物质富裕的家庭。女儿比儿子有更多的机会通过婚嫁“爬上”社会经济水平高的那端。在一个社会地位高而且富裕的家庭当中，在其他所有条件都相同的情况下，儿子比女儿有高的生殖潜力。男人不像女人，他们可以利用财产和地位来繁殖大量的后代。

这种令人不安的逻辑是不是植入了人类大脑呢？那些认识到自己资源丰盛、社会地位高的父母会因为儿子可以（在进化过程中也许是如此的）更有效率地将社会地位和物质资源转化为繁殖后代的能力，而在潜意识里决定以忽视女儿为代价来宠溺儿子吗？而那些意识到自己贫穷的父母会做刚好相反的事吗？这听起来令人毛骨悚然，但不代表这些事就不会发生。

因为这个逻辑是以一个更为普遍的观点作为基础的，这个观点是由罗伯特·特里弗斯和一位数学家丹·E·威拉德（Dan E. Willard）在1973年合作发表的一篇文章里提出的。在任何一个实行一夫多妻制的物种当中，一部分雄性会拥有大量配偶为其生育后代，而另一些完全没机会进行繁殖。所以，身体状况不好的母亲，将女儿视为比儿子更重要的珍宝，就可能获得基因传递上的好处。这是由于如果母亲的身体不好，那么她的奶汁可能不足，孩子体质就会比较弱，这对儿子来说尤其不利。营养不良的雄性可能连参与繁殖竞争的资格都没有，然而一个可以生育的雌性，几乎在任何情形下都能吸引到一个伴侣。

除人类以外的一些哺乳类动物看起来也是遵循这种逻辑的。佛罗里达狐尾负鼠妈妈们如果没有能力养育太多孩子的话，就会不给儿子奶吃，甚至会任由它们饿死，但是对女儿则会好好喂养，让它们得到自由的发展。在其他的物种当中，甚至雄性出生率和雌性出生率的比

值都会因此受到影响。境况好的妈妈们基本上都生儿子，境况较差的妈妈们基本上都生女儿。

在某种程度上，对于我们这个物种，一夫多妻制贯穿了整个进化过程，财产和社会地位可以是和健康同等重要的。这些都是男人用来争夺女人的武器，至少对于社会地位来说，这已经是千万年来的惯例了。所以，对于知道自己在社会资源和物质资源上有优势的父母们，对儿子的投资多于对女儿的投资是符合达尔文理论的。这种逻辑有点太过不择手段，让人们觉得有点超出人性的范畴，不过这个例子还是很好地证明了这个逻辑。对于一个达尔文主义者来说，不择手段这种冷酷无情的事，只是在增加达尔文理论的可信性。（正如托马斯·赫胥黎在达尔文提出了一个异常丑恶的水母繁殖假设之后所说的那样，“这个卑劣的过程在一定程度上是符合物种发展的可能性的。”）到目前为止，支持达尔文主义者的事实比反对的要多得多。

在20世纪70年代后期，人类学家米德·迪克曼（Mildred Dickemann）在研究过19世纪的印度、中国和中欧之后，得出了这样的结论：女性的杀婴行为——这是指生了女儿的话就将刚生下来的婴儿杀掉，一直集中发生在上层社会中。另外，在许多文化中也有一个广为人知的癖好，在有钱人家中，最多的财产都会由儿子而非女儿继承；达尔文所属的文化也不例外。（达尔文的一个亲戚是20世纪初的一位经济学家，约书亚·韦奇伍德。这位先生在一项对遗产继承的研究中提出，“在我的样本当中，在更富有的祖先那里，儿子分到更多的遗产，而女儿分到的则较少。这种情况看来很常见。而在祖先资产较少的个案中，平均分配则更为常见。”）我们可以从对儿子或女儿的偏见中推测出一个隐藏得更深的形式。两位在密克罗尼西亚工作的人类学家劳拉·贝齐格和保罗·特克（Paul Turke）发现，社会地位高的父母和儿子待在一起的时间更长，而社会地位低的父母和女儿待在一起的时间更长。所有的这些发现都符合特里弗斯和威拉德提出的

逻辑：对于社会经济水平高的父母来说，儿子是一个比女儿更好的投资选择。

一项北美的家庭调查发现，来自不同社会阶层的父母，在溺爱儿子或是女儿的程度上有着显著的差异。贫穷的母亲生的女儿当中有50%以上是母乳喂养的，而她们的儿子经历母乳喂养却不到50%。富有的母亲生的女儿当中，大概60%是母乳喂养的，她们的儿子则有将近90%可以享受到这个待遇。而更加戏剧化的是，平均来说，贫穷的母亲生了儿子之后的3.5年内会要下一个孩子，生了女儿之后则会在4.3年内再要下一个孩子。换言之，在多久之后生下一胎的较量当中，低收入母亲倾向于让女儿获胜。她们在更长的等待之后才去生那个会和姐姐争夺父母投入的孩子。对于富裕的母亲来说，情况是相反的：女儿会在3.2年内得到一个和她竞争的弟弟或者妹妹，对儿子来说则是3.9年。我们可以假定，参加这个调查的母亲们，即使有知道社会地位可以影响男性或女性繁殖成功率的（或者严格地来说，是在我们进化的环境中，社会地位是怎样影响到男性或女性的繁殖成功率的），也只是极少数。这再次暗示我们，自然选择通常都是在暗地里发生的，它通过塑造人类的感情而不是让人类意识到它的逻辑来让自身得以实现。

虽然这些研究全都是针对父母对儿女的投资行为的，但是同样的逻辑也可以解释兄弟姐妹间的投资行为。如果你是穷人，在理论上来说，你应该对姐妹有更多的利他行为，对兄弟的则较少。而如果你是个有钱人，则应该是对兄弟有更多的利他行为，对姐妹的反而较少。在达尔文富裕的家中，他的那些姐妹肯定会花大量的时间来担心和照顾她们的兄弟们。但在社会底层的家庭中，这种倾向也就只是个口号而已，因为女性作为附属品的社会角色在这里只是个社会理想（这暗示着文化可以促使我们做出反达尔文逻辑的行为）。

另外，还有别的达尔文观点可以用来解释女性高度的利他主义行为。生殖潜力在人的一生当中会不断改变，而且对于男性和女性，这

种改变是不同的。汉密尔顿在1964年的文章中抽象地提出，“我们可以推断一只处于后生殖期的动物会完全实行利他主义行为。”毕竟一旦这个基因的载体无法再将自己的基因传递给下一代，他们的基因就会建议他们将所有的精力都用到能进行繁殖的载体上。由于只有女性是一生中的大部分时间都处在后繁殖期模式当中的，所以我们推测，年纪大的女性倾注到家族成员上的关爱会比年纪大的男性多得多。而且她们的确是这样的。我们更常见到的是单身的姑姑将自己的一生都献给了家人，而单身的叔叔将一生献给家人则比较少见。在达尔文的姐姐玛丽安过世的时候，他的另一个姐妹苏珊和他的兄弟伊拉斯谟都是中年未婚，但是收养玛丽安遗孤的人，恰恰是苏珊。

悲伤的模式

即使对于一个男性来说，生殖潜力随着时间的推移还是或多或少有点变化的。事实上，每个人的生殖潜力是一年一变的。对于任何性别，从平均上来说，一个50岁的个体在未来可能拥有的潜在后代的数目都大大地少于他（或她）在30岁时的水平。而对30岁这个年龄来说，潜在后代的数目又比15岁的时候少。另一方面，通常15岁的人将来生育的后代会比1岁大的孩子多，因为1岁大的孩子可能在青春期之前就会因疾病而早夭，这在人类的进化当中是相当普遍的。

这就反映了在未经细化的亲缘选择模型中另外一个被过度简化的观点。因为生殖潜力的概念已经深深地植根到利他等式的两头，即付出和收益，所以利他主义行为施予者和接受者的年龄都对利他行为是否产生广义的适应性有一定决定作用，这种方式也因此获得了自然选择的支持。换句话说，我们对家族有多慷慨，能从家族中感受到多少温暖，从理论上取决于我们的年龄以及家族成员的年龄。举个例子来说，父母对一个孩子生命的在乎程度是一直随着孩子的成长而改变的。

具体来说，直到青春期生殖潜力到达顶峰之前，父母对儿女的投入会一直增加，而在那之后，父母的投入就会开始减少。就像对马匹饲养员来说，一匹纯种马在第一次出赛前的一天死掉了和这匹马在出生后不久死掉了这两件事，前者会让他更失落一样，对于父母来说，失去一个到了青春期的孩子要比失去一个婴儿更令他们伤心。青少年和成年的赛马都是即将为养育者带来回报的投资，而在两种情况当中，要将另外一个个体从零开始培养到这个位置，是要花费大量时间和精力的。（这并不是说，比起对待一个青少年，一位父亲或母亲在对待婴儿时不会温柔、呵护。如果假设一群劫匪正在冲过来，母亲本能的天性将驱使她在逃跑以前把婴儿带上，而青少年则需自谋生路。但这样的冲动之所以存在是因为青少年可以照顾好他们自己，而不是因为他们对于父母来说没有婴儿重要。）

就如我们上面所预测的那样，比起一个3个月大的小孩的死，父母对青春期孩子的死更为伤心。另外，当孩子到了40岁，父母对他的死也没有那么伤心，这同样符合理论。对这样的结论，人们不禁表示出不屑：和年纪比较大的人的离世相比，我们当然会对一个年轻人的离世感到更为惋惜，大把年华还没经历就离开了世界显然是悲剧的。对于这种声音，达尔文对此的回应是：事实确实如此，但是别忘了——我们估计，这种模式中所谓的“显然”也许是主导这种模式的基因的一个产物。自然选择实现它意志的一种途径就是制造些东西让我们觉得好像是“显然的”、“正确的”、“让人渴望的”，还有些其他东西则让我们觉得是“奇怪的”、“错误的”、“让人厌恶的”。在确定我们的常识本身不是进化而来的认知扭曲之前，我们应该对使用常识对进化理论作出反应这种事要保持谨慎态度。

在这个例子中，我们应该问的是：如果一个少年的死使人们感到悲伤是由于他还有广阔的没有实现的未来，那么，为什么一个婴儿的死没有更令人悲伤呢？一种解释是，我们和青少年期的孩子相处的时间更长，对他们了解更多，因此可以更加清晰地预见他不复存在的未

来。但是，对一个人随时间增长的亲密感以及这个人随时间缩短的未来这两个量之间的变化会相互抵消，而将感到悲伤的价值考虑进来后，它们恰好在大约青春期时达到某种最大值，而此时这个人的生殖潜力也是最高的，这是多么神秘的一个巧合啊！比如说，为什么这个高峰不是在未来的轮廓着实很清晰的25岁到来呢？又或者是在未来还有非常长的5岁时到来呢？

到目前为止，我们能确定的是，悲伤的模式确实异常地符合达尔文的预期。在1989年一项加拿大的研究中，一些成年人被要求去想象孩子在不同的年龄时过世，哪个岁数会带给他们带来最强烈的失去感。从这些结果的曲线图可以看出，在青春期到来前悲伤的程度一直上升，而在青春期之后则开始下降。当加入生殖潜力在整个生命周期中变化的曲线进行比较时（这个周期模式是用加拿大人口统计数据计算而来的），二者的关系明显具有更高的相关度。但是当用现代加拿大人的悲伤程度曲线和以采集狩猎为业的非洲昆山族人的生殖潜力曲线相比较时，相关程度则更高——事实上，二者的相关程度已几近重合。换句话说，在祖先的生活环境中所体现出的人口学事实，证明了这种悲伤变化的模式几乎就和达尔文主义者预测的一模一样。

另外，从理论和现实角度来看，父母和孩子间的亲密感也是随时间变化的。在毫无同情心的自然选择机制看来，父母对我们的功用到了某个时间就会开始降低，这个下降的速度甚至比我们之于他们的功用更快。当我们度过了青少年期之后，他们作为信息库、物质提供者和保护人的角色的存在就越来越不重要。而当他们过了中年期之后，进一步传播我们基因的可能就越来越小。到他们年老体弱的时候，对我们而言就几乎没什么基因层面上的意义了。即使我们会去照顾他们（或者花钱请个人照顾他们），我们也会发现自己感到不耐烦和怨恨。到了最后，我们的父母就会像我们当初依赖他们那样，反过来依赖我们，但我们却不会像他们曾经那样充满兴趣地去照顾他们。

父母和孩子之间爱与责任的平衡，虽然不断地变化，但是却几乎永久性地处于不均衡之中，它是生命当中一个最深刻、最苦乐参半的经历。同时，它体现了基因在打开和关上我们情感的水龙头这件事上，有多么不精确。虽然看来达尔文主义中没有什么好的理由让我们去花时间和精力照顾一个将死的老父亲，但我们却没多少人可以做到不管他们。家族之爱的核心是顽强的，它超越了自身的进化价值而持续地起着作用。当然，如果基因的控制力更为精确，我们中的大多数人将无法得知自己的态度。

达尔文的悲伤

达尔文的一生有很多令他悲伤的时刻，包括他失去了十个孩子当中的三个，以及他父亲的过世。而他的行为反应基本上都和理论相符。

达尔文的第三个孩子叫玛丽·埃莉诺（Mary Eleanor），她于1842年出生，仅三周后就离开了人世。不可否认，达尔文和艾玛很伤心，葬礼时达尔文也非常难受，但他们都没有过度和持续悲伤的迹象。艾玛在给她嫂子的信里写道："如果她活得更长，忍受更多的不幸之后死去，我们会感到更加悲痛，和那样的悲痛相比，我们现在所感受到的伤心也就不算什么了。"艾玛还让她的嫂子不要担心，有其他两个孩子可以分散她和达尔文的注意力，所以"你不需要怕我们的悲伤会持续太久"。

达尔文三个早夭的孩子中的最后一个叫查理·华林（Charles Waring），他的离开从理论上来说应该也只是一个不重的打击。他死的时候很小，只有一岁半，而且他患有智障。其中一个最直接的达尔文主义意义上的预测，就是父母会相对不那么在乎那些有严重缺陷的，几乎没有繁殖价值的孩子。（在很多前工业化社会里，按照惯

例，有明显缺陷的婴儿是要被杀掉的。而即使在工业化社会里，残疾儿童尤其容易遭到虐待。）达尔文给他这个死去的儿子写了篇悼文，但这篇悼文的一些地方仅可以被看作临床记录，而且也几乎没有表现极度痛苦的用词。对于这个孩子，达尔文的一个女儿后来说：“我爸爸和妈妈对他是绝对温柔体贴的，但是1858年夏天他离开的时候，他们对这事先是伤心了一阵，然后就只剩感恩了。”

1848年时，达尔文的父亲离世，这对于达尔文来说同样不是毁灭性的打击。达尔文那时已经可以很容易地做到自给自足了，而他的父亲当时已是82岁高龄，已经用尽了自身的生殖潜力。在他父亲死后的几天里，达尔文确实有陷入深度伤痛的迹象，而且我们当然也不能确定他在之后的几个月里没有继续伤心难过。但是在他的信里，最溢于言表的情感抒发是，“不认识父亲的人绝对不会相信，一个过了82岁的人仍可以保持如此温柔且充满深情的性格，而且一切的睿智和远见直到最后都丝毫没有含糊。”他在父亲死后三个月写道，“当我最后看他的时候，他是很安详的，而现在我脑中浮现的他当时的表情，是慈祥而愉悦的。”

在1851年时，达尔文的女儿安妮在和一种周期性的疾病搏斗了一年之后离开了人世。她的死对达尔文夫妇来说显然不同于前面三位至亲的离世。当时安妮10岁，她的生殖潜力再过几年就要到达顶峰了。

在安妮弥留的日子里，达尔文带着安妮到外地求医，在他和艾玛的信件交流中充满了悲伤和辛酸。安妮过世了几天之后，达尔文给她写了篇悼文，这篇悼文的感情基调，和他后来在1858年给查理·华林写的有着惊人的差异。“她的面容总是放出愉悦的光芒，充满了生命力，她的愉悦和生命力渲染在她充满活力的一举一动之中。看着她总是令人愉快而又欢喜。现在，她亲切的脸庞浮现在我眼前，就像以前，她有时候偷偷拿了一点鼻烟，从楼上跑下来给我时的表情一样。她因为给别人带来快乐而感到快乐，整个人都光芒四射……在她最后

一段患病时期，她的行为简单而真切地体现着天使的光辉。她一次都没有抱怨过，从来都没有变得焦虑不安，无论在任何时候都在关心着其他人，对于别人为她所做的一切都报以温柔而惹人怜爱的谢意……当我给她倒水时，她说：‘真的很谢谢你。’我相信这些是她用她亲切的唇，对我透露的最后的珍贵的话语。”在悼文的最后，达尔文写道，“我们失去的是家里的开心果，我们年老时的安慰。她一定知道我们是多么地爱她。噢，那她现在就可以知道我们从过去到现在，一直以来是多么深刻而温柔地爱着她亲切愉悦的脸庞！祝福她！”

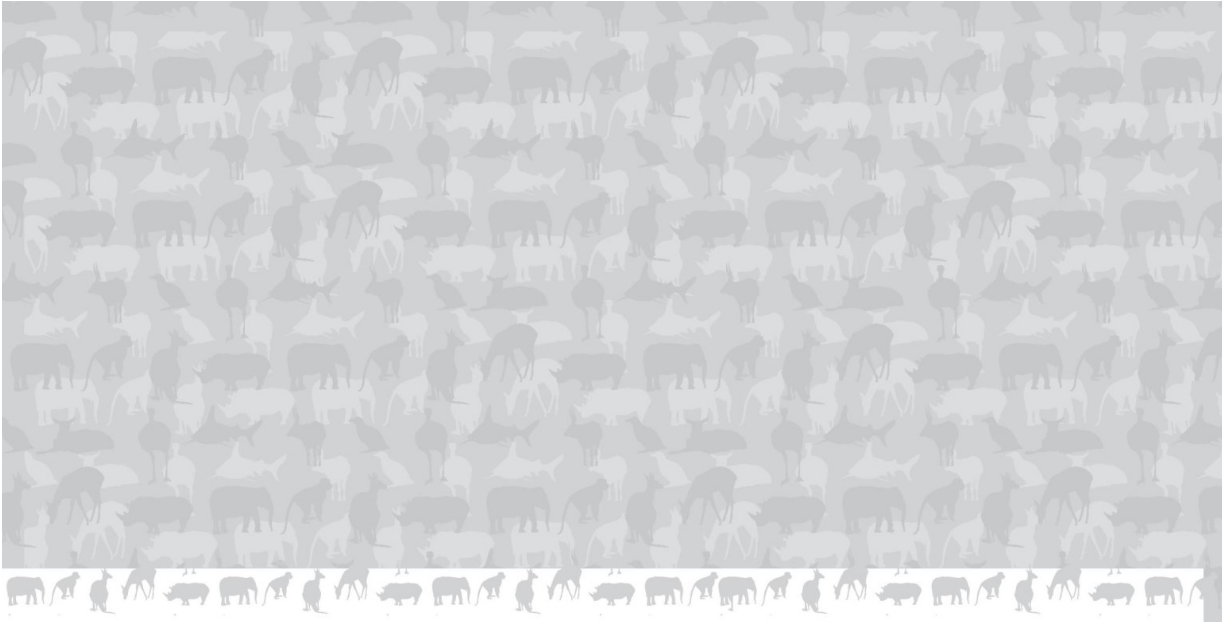
不管你相信与否，我们对达尔文的悲伤进行分析的时候，是可以加那么一点嘲讽的。看来安妮就是达尔文最钟爱的孩子。她聪明且有天赋（达尔文曾说她是“第二个莫扎特”）——这些品质提高了她在婚姻市场中的价值，因此，她的生殖潜力也得到了提升。而且，她是一个乖小孩，是慷慨、道德和礼貌的典范。或者，就像特里弗斯说的那样：艾玛和达尔文成功地哄骗了安妮，使她愿意付出努力来成全他们的广义适应性。也许做一个关于“最受宠小孩”的分析，就能确定这些小孩倾向于获得这种有价值的属性，这个“有价值”是从父母基因的角度来说的，从孩子基因的角度来说则不一定。

根据达尔文在一封信中所写的，他在父亲才离世几个月的时候，就宣布阴霾已经结束了。他是这样写的：“我亲爱的父亲现在对我来说是最甜蜜的回忆。”而在安妮的死这件事上，艾玛和达尔文似乎从来没有这样一个结束阴霾的时刻。他们的另外一个女儿亨丽埃塔写道：“几乎可以说我的妈妈从来没有真正地从这个悲伤中走出来。她很少谈及安妮，但是一旦她谈到安妮的时候，却流露出从未愈合的失去之痛。我的父亲没办法忍受再次提及这份伤痛，据我所知，他从来没有提起过她。”安妮过世25年之后，他在自己的传记中说，想起安妮时仍然会使他双目含泪。他写道，安妮的死是这个家经历的“唯一一个严重的伤痛”。

1881年，达尔文的兄弟伊拉斯谟离开了人世，事实上，也是达尔文死前的一年。他对“年老者的死和年轻人的死”之间的区别有感而发，在一封写给他的朋友约瑟夫·胡克（Joseph Hooker）的信中写道：“当后者有一个美好的未来等着他的时候，他的死亡会带来完全无法被抹去的悲伤。”

---

1. 事实上，一只地松鼠（或一个人）与它的兄弟姐妹分享的基因远多于一半——而且与其物种的其他个体也是如此。但较新的基因，那些在某一代才刚刚出现的基因，一般来说会在一半的亲兄弟姐妹中出现。而新的基因是我们在讨论新性状的进化这一问题时关心的。



第08章 达尔文与野蛮人

J·S·密尔先生在他的名著《功利主义论》里把一些社会感觉说成是“强有力的自然情操”，又说成是“功利主义道德情操的自然基础”。然而在此前若干页，他又曾说，“如果像我自己所相信的那样，一些道德的感觉不是天赋固有的，而是后天获得的，它们也不会因此而变得不自然。”对他这样一个深邃的思想家敢于表示任何异议，我是有所迟疑的。但我认为，低等动物中间的一些社会性感觉是发乎本能的，是内在固有的，这一点不容再有争议。低等动物既如此，何独人就不能如此了呢？

——《人类的由来》（1871年）



当达尔文第一次接触原始社会时，他的反应就同你所能想到的一位19世纪英国绅士的反应一样。当小猎犬号驶入火地岛的一座港湾时，他看到一群印第安人号叫着“手舞足蹈”。在给他的导师约翰·亨斯罗的信中，他如是写道：“他们似乎是另一个世界的不安的魂灵。”进一步的观察确证了这种野蛮的印象。他们的语言，“在我们的世界观里，很难被称作是语言”；他们的房子“就好像是夏天孩子们用树枝搭成的”。也没有夫妻间的恩爱使这些家庭变得温馨，“也许只有主人对待苦力的方式与此相差不远”。

最极端的是，火地岛民有这样一个传统：当食物匮乏时，他们会吃掉年老的女性。达尔文不无忧惧地记载了这样一件事：当一个火地岛小男孩被问到为什么不吃狗而吃人时，他回答说，“狗抓水獭——女人没用——男人很饿。”达尔文在给他的姐姐卡洛琳的信中写道，“如此暴行简直是闻所未闻：夏季时像使唤奴隶那样让她们做饭，而冬季时又要吃掉她们。听到这些可怜的野蛮人的声音真叫我厌恶不已。”

后来发现，关于吃女人这一段记载可能失实。但达尔文在航行中造访的众多前文明社会里确实目睹了大量暴力的例子。他在几十年后撰写的《人类的由来》（*The Descent of Man*）一书中写道：“野蛮人以折磨敌人为乐，献祭血腥的牺牲，实行杀婴而毫无惭色。”因此，即便火地岛民并没有吃掉年老的成员，达尔文也不太可能改变他在《小猎犬号航行日志》中关于原始岛民的看法：“我简直无法相信野蛮人与文明人之间的差异竟有如此之大，甚至比野生和驯养动物之间的差异还要大……”

尽管如此，火地岛民的生活的确包含了一些维多利亚英格兰文明生活的核心元素。例如，由慷慨和团结的仪式表明互相之间的友谊。达尔文如是写道：“我们给他们一些红色的布料之后，他们马上就把它围在了脖子上，我们马上就成了他们的好朋友。老人轻拍我们的胸膛，发出一种类似于嗤笑的噪音，就像人们喂鸡的时候会听到的声音。我和那个老人一起走，这种表示友谊的仪式重复了多次，以三次较重的拍击结束，是在我的前胸和后背同时进行的。接下来他脱下了他的胸饰送给我算是礼尚往来，这样做之后他显得很高兴。”

达尔文对野蛮人的人性的认识随着一项跨文化的实验进一步加深。在先前的一次航行中，菲茨罗伊（FitzRoy）船长将四名火地岛民带到英国。这一次，其中的三名被送回家乡，以他们接受的教育和文明在当地传播启蒙思想和基督教伦常。然而，在很多方面这项实验失败了，最不体面的一点就是其中一位新开化的火地岛民盗取了另外一位新开化的火地岛民的全部财产，趁着夜色逃到大陆的另外一个地方去了。当然，这项实验至少造就了三位会讲英语的火地岛民，这就使得达尔文可以对原住民展开一些研究，而不是将信将疑地瞪着他们。他随后写道：“北美土著、黑人奴隶和欧洲人在心智上的差别不啻任何三个不同的物种。然而，同小猎犬号上的火地岛民在一起生活，我注意到他们品格上的细小特点反映出他们的心智同我们的以及一位纯种黑人奴隶的心智是何其相似啊。”

这种对人类本质上的统一性（即人性）的认识是成为进化心理学的第一步。达尔文也迈出了第二步，即用自然选择解释这种人性的各个部分。具体而言，从发自小猎犬号上的信我们可以判断，他尝试解释常人觉得火地岛民和其他“野蛮人”根本不会具有的人性的部分：“那告诉我们应该做什么的道德感……以及那当我们违背它的时候批评我们的良知……”

就像对待昆虫的无生育能力这一课题一样，达尔文又一次选择面对他的进化理论的一个主要障碍。道德情操很难被证明是自然选择的产物。

从某种程度上说，达尔文对无生育能力问题的解答正是解开道德难题的钥匙。他的“家族”选择，或亲缘选择的概念可以解释哺乳动物中的利他行为，进而可以解释良知。然而，亲缘选择只能解释家族内的良知行为。而人类却可以同情非亲属的同类，帮助他们，并且如果没能这样做的话会感到内疚。马林诺夫斯基在20世纪早期就注意到托布伦岛人的语言中有两个“朋友”，一个用来指称宗族内的朋友，另一个指称宗族外的朋友。他将这两个词翻译成“圈内的朋友”（friend within the barrier）和“圈外的朋友”（friend across the barrier）。甚至火地岛民，那些“悲惨的野蛮人”，也能够与一个来自大洋彼岸的白人青年成为朋友。然而即便在亲缘选择理论出现之后，问题依然存在：我们为什么会和“圈外”的人成为朋友？

这一问题甚至更严重。人类可以同情那些“圈外”但不是朋友的人，甚至是他们素昧平生的人。为什么会这样？为什么会有这些好撒玛利亚人？[注]为什么人们路过乞丐的时候会有阵阵的酸楚？

达尔文找到了这些问题的答案。他的答案，现在看来，是有误导性的。但误导得很有启发性。它根源于一种时常困扰生物界的疑惑，这种疑惑直到20世纪末才被彻底扫清，从而为现代进化心理学清理了

道路。而且，达尔文对人类道德的分析在一定程度上是一个典范，直到他犯的那个重大错误为止。在某些地方，它仍是进化心理学方法论的典范，即便以今天的标准来看。

道德基因？

任何一个想以进化的视角分析道德的人都会面临的第一个问题就是，巨大的多样性。既有维多利亚时期英格兰的道貌岸然，也有野蛮人的被道德允许的野蛮行径，还有许许多多介于其间的样态。达尔文不无混乱地写道，这种“荒唐的行为准则”或是反映在“印度教徒打破他的种姓时感到的那种恐惧”，或是“阿拉伯妇女暴露自己脸部时感到的羞耻”。

如果道德基于人的生理基础，为什么道德标准会表现出如此巨大的差异？难道说阿拉伯人、非洲人和英国人有着不同的“道德基因”？

这不是现代进化心理学支持的解释，也不是达尔文强调的。当然，他的确相信不同种族天生就具有不同的心理差异，其中的一些是与道德相关的。这一信念在19世纪十分普遍，在那个时代，一些学者（不包括达尔文在内）强烈地鼓吹所谓种族根本就不是什么种族，而是物种。而达尔文却相信，世界上如此变化多端的道德习俗是根植于人类共有的某种天性的——至少在一个一般的意义上。

首先，他注意到所有人类都对公众的观点极为敏感。他主张“对赞美的热爱和对恶名的恐惧，以及给予赞扬和责备”是基于本能的。破坏规则会让一个人苦恼，违反小小的礼节在多年之后回想起来也会带来一种“灼烧般的羞耻感”。因此，遵从道德规则具有内在的基础。只是那些道德规则的具体内容不是天生的。

为什么内容会有所不同？达尔文认为不同的民族具有不同的道德规则是因为处于各自历史的原因，他们所认为的有利于其共同体的规则是不同的。

达尔文说，这些判断往往是有误的，产生了无意义的行为模式，甚至“与人类的利益和福祉背道而驰”。人们也许会有这样的印象，在达尔文看来，只有英格兰，或至少是欧洲，是最少犯这类错误的。而野蛮人，显而易见地，犯的错误要多得多。他们似乎不具备“足够的理性力量”去分辨道德法则与公共利益之间那些不那么明显的联系，而他们似乎天生地就缺乏自律，“不用说他们不近人情的罪行，就是他们彻头彻尾的放荡不羁也真是够骇人听闻。”

尽管如此，达尔文仍然相信这些野蛮性不应该动摇我们对人类道德的第二个普适元素的信念。火地岛民和英国人一样，具有这样一种核心的“社会本能”，即对同胞的恻隐之心（或同情心）。“恻隐之心、温存之情在同一部落的成员间非常普遍，特别是在疾病之中。”而“有关那些虽不被宗教动机引导而能舍生取义，不愿背叛同伴的蛮族人的实例也屡见不鲜了，而他们的这些行为当然可以被认为是道德的”。

当然，蛮族人具有这样一种不幸的倾向，即认为部落以外的每个人都是没有道德价值的，甚至会认为伤害他们是一种荣耀的举措。“据记载，一位印度宗教暗杀团成员真诚地表示懊悔，因为他杀害和抢劫的旅行者数目不如他父亲的多。”尽管如此，这也只是恻隐之心的大小的问题，而不是存不存在的问题。只要所有民族都具有道德考量所要求的核心能力，那么就没有哪个民族是不沐教化的。在《小猎犬号航海日志》里，达尔文曾写到智利海岸以外的一个岛屿：“看到原住民进步到具有与他们的白人征服者相同等级的文明真是令人欣慰。”

任何感到自己被达尔文吹捧的野蛮人应当清楚，他不仅认为他们完全具有恻隐之心及作为其基础的社会本能，他也认为一些非人类的生命形态同样具有相似的荣誉。在关于乌鸦尽职尽责地喂养失明的同伴的报道中，在关于狒狒英勇无畏地从狗群中解救小狒狒的报道中，他看到了恻隐之心。“谁又能知道，当牛群围绕在一只行将就木或已然弃世的同伴周围时，关切地注视着它，它们有怎样的感受？”达尔文记述了他从一位动物园管理员那里听说的两只黑猩猩间的温情一瞬：“它们面对面坐着，用它们那非常突出的嘴唇触碰对方。然后，其中一只把手搭在另一只的肩膀上。它们于是用手臂抱住对方。接着，它们站了起来，用一只手搭在同伴的肩上，抬起头，愉快地叫喊开了。”

这其中的一些事例可能是近亲间的利他行为，在那种情况下，亲缘选择就是一种简单的解释。黑猩猩的那一场景可能经过了一位喜欢拟人化的动物园管理员的润色。然而，就事实来说，黑猩猩间的确会形成友谊，而这一点就足够支持达尔文提出的观点：不论我们认为我们有多特别，我们绝不是唯一具有同情行为能力的物种，即便是家族以外的同情行为。

当然，达尔文强调，人类能将道德行为扩展到一个独一无二的境界。他们能够借助复杂的语言系统，准确习得什么样的行为是那所谓的“公共的善”要求他们做的。他们也可以审视过去，回想那些因为放任更底层的本能凌驾于“社会本能”所造成的极端痛苦的后果，并可以因此而下决心将来做得更好。达尔文认为，在这个意义上，道德这个词的确应该只为我们人类保留。尽管如此，他还是在这发展完全的道德性的根基处，看到了远早于人性出现的社会本能，尽管人类的进化极大地丰富了它。

在考量进化如何偏爱道德（或其他一切）冲动时，关注由这些冲动导致的行为是至关重要的。毕竟，行为而不是思想或情绪，才是自

然选择评判的对象；行动而不是感受，直接地引导基因的传递。达尔文深知这一原理。“人们常常这样假设，动物们先是由于某种原因而社会化，进而它们感到互相分离很不舒服，而待在一起就很舒服。而一个更可能的观点是，这些舒服或不舒服的感觉先一步发展出来，使得那些可以从集体生活中得到好处的动物能够被引导着一起生活。对于那些已从集体生活中获益的动物，乐于在社群中生活的个体能够摆脱各种各样的危险，而那些对同胞漠不关心而离群索居的个体只能大量地消失。”

群体选择

循着他的基本正确的进化心理学继续推演，达尔文碰到了“群体选择”这样一个陷阱。我们来考察一下他关于道德感的核心解释。在《人类的由来》中他写道：“道德标准的进步，以及遵守规则的个体数目的上升，一定会给予一个部落高于另一个部落的巨大优势。无疑地，一个部落如果拥有具有很高水平的爱国主义、忠诚、服从、勇毅和同情心的个体，他们总是会准备好帮助他人并且为群体的利益牺牲自己，那么这个部落将会胜过很多其他部落。而这就是自然选择。”

的确，这就是自然选择，如果它真的发生了的话。然而，尽管这不是不可能发生的，但你越仔细考虑，你就越会觉得这是不可能的。达尔文自己也注意到了这一主要的障碍，就在数页以前他写道：“非常值得怀疑的是，如果父母具有更强烈的同情心和善心，或者对同胞更诚信，他们能够养活的子女真的会比同一部落中那些自私自利、阴险狡猾的父母更多吗？”相反，最勇敢、最具有自我牺牲精神的个体“平均来讲会死得更多”。一个高尚的人“将常常没能留下子嗣来继承他的高尚”。

一点也没错。所以说，尽管一个充满无私奉献的个体的部落将会胜过一个充满自私自利的个体的部落，但先一步的问题是一个部落怎么能充满无私奉献的个体？史前的日常生活充斥着灾祸和不幸，这样的生活非常有可能偏好这样一些人的基因，他们私藏食物而不是与大家分享，或者对邻居的战斗作壁上观而不去冒受伤的危险给予帮助。而这种族群内的优势将会在族群间争斗愈演愈烈之时滋生蔓延，例如在战争或饥荒之时。这样看来，似乎永远不会有一种途径使得具有生物学基础的无私冲动在一个族群中扩散。即使你用魔法的方式进行干预，在种群的90%的个体中植入“同情心”基因，它们也会逐渐地败给与它们竞争得不那么高尚的基因。

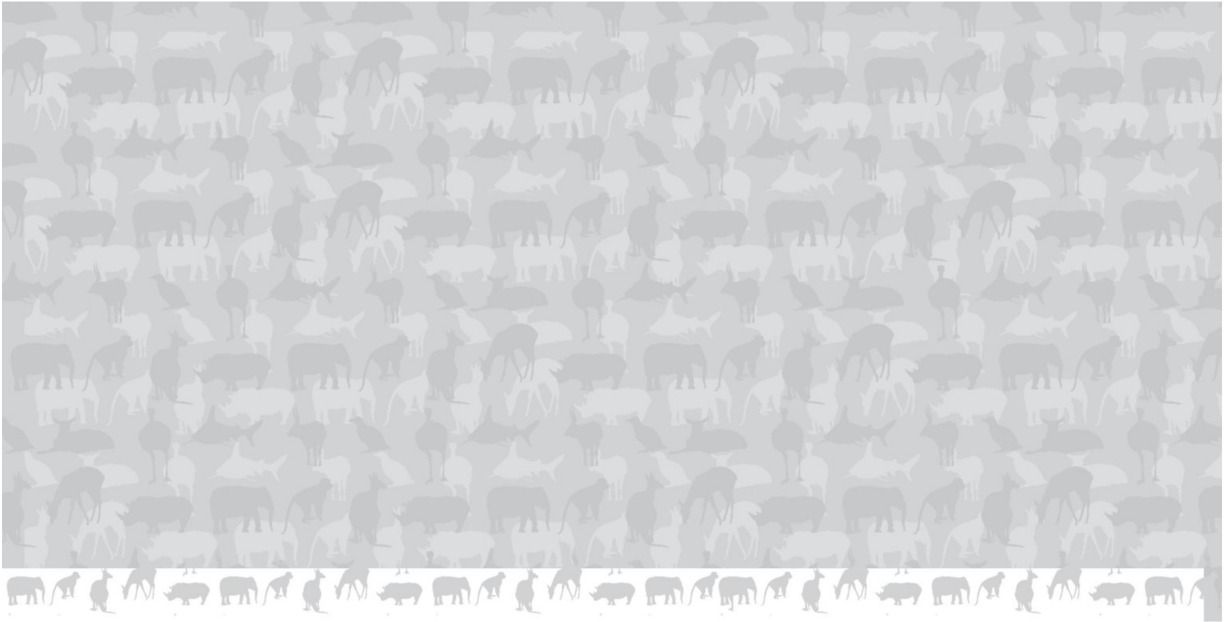
如果是这样的话，就像达尔文说的，肆意蔓延的自私将意味着这个部落会在与另一个部落的竞争中消亡。但是所有的部落都适用同一套内部逻辑，所以胜利者很可能不是道德模范。并且他们任何一点用在善处的无私，从理论上讲，都会逐渐减少，即使他们收获了胜利的果实。

达尔文理论的问题是群体选择理论常会碰到的问题。很难想象，群体选择过程会使得某种在个体水平不被看好的性状普及开来；很难想象自然选择在解决群体利益和个体利益间的直接对立时会倾向于群体。我们可以想象这样的情境，譬如在特定速率的种群迁徙和种群消亡中，群体选择偏好个体的自我牺牲。而且，的确有一批生物学家相信群体选择在人类进化过程中发挥了重要作用。例如，乔治·威廉姆斯在他的《适应与自然选择》中写道：“人们对适应性的推测不应当超过事实的界限。”换句话说，你首先应该努力寻找某种性状背后的基因通过何种途径在日常的、面对面的竞争中得到选择。只有当这种努力失败之后，你才可以诉诸种群间的竞争，并且这样做时要非常小心。这已经成为了新范式的不成文的规定。

在该书中，威廉姆斯充分展示了他的理论。在未涉及群体选择的情况下，他提出了现在为人们所接受的对人类道德情感进化的解释，还提出了一种进化使利他主义扩展到亲缘范围之外的途径。该书写作于20世纪60年代，紧接着汉密尔顿著名的亲缘选择理论问世了。

---

1. 典出《圣经·路加福音》。耶稣讲了这样一个故事：犹太人和撒玛利亚人向来互相蔑视对方。一次，一位犹太旅人在途中被人暴打和抢劫，躺在地上几乎死去。一位路过的撒玛利亚人帮助了他。耶稣以此说明，爱的对象不应只是邻居。



第09章
朋友

比起你自己的悲痛，对他人痛苦的同情更能使你流泪——这是相当伟大的事。并且这是事实。许多人都是这样，对自己所承受的痛苦挤不出一滴泪，但对挚爱的朋友的遭遇却潸然泪下。

——《人与动物的情感表达》（1872年）



也许达尔文感觉到他的道德情操论的不足之处，因此提出了第二个理论来更好地诠释。正如他在《人类的由来》一书中所讲，在人类的进化过程中，“随着人推理和预见能力的提高，个体很快就会从经验中学到：假如一个人帮助了他的同伴，那么通常今后他也会反过来得到这个同伴的帮助。出于这种低水平动机他可能会习得助人的习性。同时表现仁慈行为的这种习性也会强化同情心，而同情心是仁慈行为的原动力。习性在许多代以后也会慢慢地被继承下来。”

当然，上面的最后一句话其实是错误的。我们现在知道父母其实是通过教导或者示范、而不是通过基因，将习性传承给子女的。事实上，任何生活经验都不会影响基因的传递（除了当人暴露在辐射的环境中以外）。从达尔文的自然选择理论的严格形式上讲，它最美妙的地方在于没有规定说后天习得的特性也是会遗传的，而在让－巴蒂斯特·拉马克（Jean-Baptiste de Lamarck）等先前的进化理论中对这一点则是有要求的。达尔文发现了这一美妙性，进而主要致力于对他理论的翻译。但是他仍希望特别是当他老了之后可以借助更多的两可的技巧来解决些特别恼人的争论，例如道德情操的起源问题。

1966年，乔治·威廉姆斯提出了一个方法使达尔文关于相互支持的进化价值的思索更有用，即，不光去掉最后一句，也去掉关于“推理”和“预见”及“习得”的部分。在《适应与自然选择》一书中，威廉姆斯回想起达尔文对出于期望回报的助人的“低动机”的偏爱，写道：“我不明白为什么一个有意识的动机需要被纳入进来。很显然，如果自然选择青睐助人这一行为，那帮助他人之后就有可能反过来获得他人的帮助。但是帮助行为的施予者或接受者能不能意识到这一点，就不明显了。”他接着说：“简单地讲，如果个体放大他友善的一面，减小他的敌对性，那么他就在进化的过程中进了一步，自然选择青睐这种促进人与人之间关系最优化的性格。”

威廉姆斯的基本观点（这个观点达尔文无疑明白，并且在其他环境中也有强调）就是我们曾经遇到过的。动物，包括人在内，常常不是通过有意识地计算来完成进化的逻辑的，而是跟着感觉走，这个感觉就是一种有设计的逻辑执行。在这种情况下，威廉姆斯建议将同情和感激纳入感觉的范畴。感激可以使人回报他人而不用太多地考虑自己究竟在做什么。有时如果对某类人同情的反应更强烈——例如对那些我们非常感激的人——这种同情的感觉又会使我们不顾事实而去回报别人的帮助。

威廉姆斯简洁的推测被特里弗斯转变成一个成熟的理论。在1971年，正好是达尔文在《人类的由来》中提及互利主义的100年以后，特里弗斯在《生物学季刊》（*The Quarterly Review of Biology*）上发表了一篇名为《互利主义的进化》（*The Evolution of Reciprocal Altruism*）的文章。在文章的摘要中他写道：“友情、厌恶、道德攻击、感激、同情、信任、怀疑、可信赖性、羞愧等各种感觉以及一些形式的不诚实和虚伪可以被解释为调节互利系统而进行的重要的适应。”今天，距这份很有勇气的声明发表已有20多年[注]了，仍然有多样的且仍在成长壮大的证据主体来证实它。

博弈论与互利主义

如果达尔文因为没有构想和发展互利主义理论而要接受审讯的话，那么一个有力的辩护就是他成长于一个不够文明成熟的时期。维多利亚时代的英国缺少两样工具放在一起来形成一个独特的、有说服力的分析媒介：博弈论和计算机。

博弈论研究决策的方法诞生于20世纪20~30年代。它在经济学和其他社会科学领域都曾受到过欢迎，但是它也被认为有点过于矫揉造作。聪明的博弈论学家成功地使对人类行为的研究巧妙且整洁，但是为了实现它，他们付出了高昂的代价。他们有时假设人们在生活中追赶的东西可以被整齐地归纳为心理货币——愉悦、快乐，或者“效用”（utility）；他们进一步假设，效用是被坚定不移地追求的。任何一个进化心理学家都可以告诉你这个假设是错误的。人不是会计算的机器，人是动物，会被有些有意识的原因驱动，但同时也会受别的许多外力的影响。长期的快乐，不管人们发现这有多吸引人，也不是人生来就重视的。

另一方面，人类是经过高度合理和冷静的分析的过程设计出来的。这个模型的确将人类设计得最大化地追求这样一种“货币”——扩大基因普及率，增强整体适应性。

诚然，这些设计并不总是都起作用。由于各种各样的原因，个体生物常常不能成功地把他们地基因遗传下去。（有些必然要失败。这也是进化这么确定地要发生的原因。）而且，在人类的例子里，这个设计是在祖先环境中完成的，与这里的环境非常不同。如今我们住在城市或者乡村，看着电视或者喝着啤酒，同时被那些为了在一个小的采集狩猎社会里繁殖我们的基因而设定的情感驱动着。人们常常看起来好像并不追逐某一个特定的目标——比如快乐，广义适应性，或者其他非常成功的东西，这不足为奇。

在把工具应用于人类进化时，博弈论学家希望能遵循一些简单的规则。第一，博弈的目标应该是最大限度地使基因繁殖。第二，博弈的环境应该能反映祖先环境的现实，即大体上是一个采集狩猎社会。第三，一旦发现了最理想的策略，实验还没有结束。最后一步——报偿——是用来指出什么样的情感会让人类追随那个策略。这些情感在理论上应该是人的天性的一部分，应该包括进化博弈的一代又一代。

特里弗斯在汉密尔顿的建议下采用了一个名叫囚徒困境（prisoner’s dilemma）的经典博弈情境。两个犯罪同伙分别接受审讯并且要面对一个艰难的选择。政府缺乏确凿的证据指控他们犯了严重的罪行，但是有足够的证据可以宣判两人都有较轻的罪行——也就是说每人都要被囚禁1年。公诉人希望对他们都进行严惩，迫使他们都承认自己有罪并供出另一个。他分别对两人说：如果你认罪了但是你的同伙没认，我就让你免受处罚并且用你的证词来把他关起来囚禁10年。这话的另一面就是一种威胁了：如果你不认罪但是你的同伙认了，那么你就要去监狱待10年。而如果你和你的同伙都认罪了，我会把你们都关起来，不过只关3年。

如果你是其中的一个罪犯，逐个权衡这些选择以后，你基本上会选择认罪——也就是“背叛”你的同伙。首先，假设你的同伙背叛你了，那么你最好认罪，这样的话你就只用服刑3年，否则如果当他认了而你沉默那么你就得服刑10年。现在，假设他没有背叛你，这个时候你最好的选择依然是认罪，他没认而你认了，你就能获得释放。第三种情况，如果你俩都沉默，就都得囚禁1年。

那么如果两个人都按照上面这种几乎无法抗拒的逻辑来相互背叛的话，他们的结局就是在监狱里度过3年。但其实如果两人都保持相互忠诚、选择沉默的话，他们只用服刑一年就可以获释。只有当他们可以被允许交流并且达成共识——这时合作出现了，两个人的结果才会变得好起来。但是他们没法交流，所以合作怎么出现呢？

这个问题类似于另外一个问题，即在不会说话、无法作出报答承诺的动物中，互惠利他是如何发展出来的？背叛一个忠诚的搭档就像是一个接受了帮助却从来不知回报的动物的行为。尽管双方均有可能从互利行为中获益，但谁也不会冒险迈出助人的第一步。相互真诚就像是成功互利的一个简单循环。但是问题又来了，如果没有得到保证一定会有回报，那为什么要提供帮助？

模型和现实的匹配总不是那么完美的。从利他行为到回报总是有一个时间上的延迟，而在囚徒困境问题中的两个人是同时认罪的。但这是一个相差不大的区别。因为罪犯在监狱里没法和他同伴交流他们现在的决定，两个人是分别独自地面对可能的利他行为的动物：不确定自己的友好表示能否得到相同的回应。更甚者，如果你一直让一个人和另一个人竞争，一轮轮博弈过后，就产生了“迭代囚徒困境问题”——每人都可以从搭档过去的表现中推测出他将来会怎么做。这样每人都会从他过去种的因中收获现在的果——就像互利行为一样。

总的来说，模型和现实的匹配还是不错的。在迭代囚徒困境问题中能使合作出现的逻辑能相当精确地在自然情境中促使互利行为出现。在这两种情况中的那个逻辑的本质就是非零总和（non-zero-sumness）。

非零总和

假设你是一只猩猩，刚刚杀死了一只小猴子并且分了一些猴肉给自己一个食物短缺的同伴。假定你给了他5盎司，我们把这标记为你损失了5分。那么很重要的是，那只猩猩得到的比你失去的多。毕竟他处在一个食物短缺的非常时期，所以这些食物对他的真正价值——从它们对他的基因繁殖的贡献上来说——就相当高了。事实上，如果对方是一个能考虑自己境况的人类，如果让他签署一个捆绑合约，他可能

会理性地同意下周五偿还6盎司的肉。所以在这场交换中他获得了6分，尽管你只失去了5分。

这个博弈之所以是非零和的正是由于这种不对称。一个玩家的得分并不会被另一个玩家的失分抵消。非零总和的基本特征是：通过合作或者互换，双方玩家都可以达到比较好的状况。如若另一只猩猩在他食物充足而你缺乏食物的时候给了你回报，那么他牺牲了5分而你获得了6分。你们两个都在这次交换中净赚1分。网球或者高尔夫比赛最终都只产生一个胜者，但是囚徒困境这样的非零总和博弈是不一样的：如果能配合，那么两个玩家都能赢。如果野人A和野人B联合起来去捕杀猎物，而这个猎物是一个人无法单独捕杀的，那么两个野人的家庭都能享用一顿大餐；但如果没有合作，两个家庭都享受不到。

劳动的分配是非零总和的一个常见来源：你现在是一个专业的兽皮裁缝，给我提供衣服；而我会雕刻木材，给你提供长矛。这和上面那个猩猩的例子，以及许多非零总和的案例相同的关键点就是一个动物的过剩的食物对于另一个动物来说是稀缺而珍贵的。这种情况时有发生。达尔文回忆起一次同印第安火地人交换物品的经历，写道："我们和印第安人都觉得又好笑又疑惑，并且目瞪口呆。我们对他们感到同情，因为他们给了我们上好的鱼和蟹来交换破布头；他们则发现人们真是愚蠢，用这么豪华的装饰品来换一顿饱餐。"

从许多原始社会的例子来看，在原始环境中经济劳动力的分工好像并不是什么戏剧性的事。最常见的商品交换就是信息。知道哪里发现了一大片食物，或者谁遇到了一条毒蛇这样的信息，是性命攸关的事。而知道谁和谁睡在一起，谁对谁很愤怒，谁欺骗了谁等等，可以让人知晓对性和其他对生存至关重要的资源该采取怎样的社会策略。实际上所有文化氛围中，谣言的种类都有一个明显的固有共性，这种共性是关于成功、悲剧、财源、灾难、非凡的忠诚、卑劣的背叛等等

的故事，信息的种类与传导很好地匹配了起来。交换八卦是朋友之间常干的事之一，这可能也是为什么存在友情的主要原因之一。

信息不像食物、长矛或者兽皮，它的交换不需要真正地交出去，这就使得信息的交换根本上也属于非零总和。当然有时候信息也只有被藏起来时才有价值，但通常情况不是这样。一个达尔文传记的作者曾写道，在达尔文和他的好友胡克进行科学讨论之后，“每个对别人激烈地宣称自己获得了多少利益的人所作出的回报都远远少于他得到的”。

非零总和自身是不足以解释互利主义的进化的。即便在一个非零总和的博弈中，合作也并不是必然讲得通。在食物分享的那个例子中，尽管一轮互利行为下来你得到了1分，但是如果你接受别人的慷慨相助却不回报的话，就得到6分。所以结论好像是：如果你可以一生都利用别人，那不择手段地去做吧！相形之下，合作的价值就变得苍白了。更进一步，即使你找不到可以利用的人，合作依然不是最好的策略。如果你处在一个人人都想利用你的环境里，那么相互利用就是使你减少损失的办法。非零总和理论是否推动互利主义的进化很大程度上取决于主导的社会环境。如果非零总和理论要想很有用处，那么囚徒困境除了简单地阐明这个理论之外，需要做的还有很多。

测试理论必然是进化生物学家都要研究的问题。化学家和物理学家通过小心地控制实验来看某项反应是否和预期相符，从而测试该理论是否正确。有时候进化生物学家也可以这么做。比如像我们看到的，研究者观察一群被剥夺了营养的雌性负鼠，看它们是否能像实验者预期的那样照顾后代。但是生物学家不能像对负鼠那样在人身上做实验，而且他们也实施不了终极的实验：倒带并且重演进化的过程。

尽管如此，生物学家可以越来越多地重演近似于进化的过程。当特里弗斯1971年展示了互利主义理论的时候，计算机还只是少数专家使用的怪异机器，个人计算机甚至都不存在。尽管特里弗斯把囚徒困

境问题很好地用在了分析中，他却没有提到怎样真正地使它动起来——在计算机里设计一个物种，这个物种中的个体定期地遇到这样的非生即死的困境选择，然后让自然选择自由发挥作用。

在20世纪70年代后期，美国政治科学家罗伯特·阿克塞尔罗德（Robert Axelrod）设计了一个计算机世界并且着手让它充满“居民”。他邀请博弈论专家提出了一个可以表现迭代囚徒困境的计算机程序，即当一个程序（“居民”）与另一个程序相遇时，它应该怎样作出是否合作的决定。在这里他没有提到自然选择——这个起初就不是他的兴趣所在。他轻点开关让这些程序混合。这里的生存竞争很好地反映了人类和前人类的社会环境的进化。这里有个相当小的社会——若干个按规律互相作用的个体。每一个程序都能“记住”别的程序在以前的冲突中有没有和自己合作过，并据此调节自己的行为。

当每个程序都和其他所有程序进行了200回合的对决后，阿克塞尔罗德把他们的分数加了起来并宣布了一名胜者。经过系统地筛选后他进行了第二轮竞争：每个程序都按其在第一轮中胜利的比率来出现，最适应的留了下来。然后博弈继续，一轮又一轮地进行。如果互利理论是正确的，那么你就会期待互利理论在阿克塞尔罗德的计算机里“进化”着，并最终决定人口的多少。

的确是这样。由加拿大博弈理论家阿纳托尔·拉波波特（Anatol Rapoport）发明的竞争博弈名叫“以牙还牙”（TIT FOR TAT）。以牙还牙参照的是最简单的规则，就是字面意思：它的计算机程序只有5行，最短的程序。（所以如果策略是被计算机随机变异的而不是特意设计的话，它很有可能一下子就跳出来了。）以牙还牙就是一个顾名思义的名字。在第一次冲突中，对谁都会合作。在那以后，它会依据别的程序在之前的情况下如何表现的而表现。正所谓礼尚往来、冤冤相报。

这种策略的优点就和它本身一样简单。如果一个程序表现出合作的倾向，以牙还牙马上建立起友谊，然后双方都享受合作的果实。如果一个程序表现出欺骗，以牙还牙就会减少损失。以牙还牙可以凭借直到对方程序改正才开始合作来避免自己成为损失惨重的傻瓜。所以以牙还牙从不像那些任意就合作的程序一样再三受害。以牙还牙也避免了这样的命运，就是那些总是不合作的程序试图剥削他们的同伴，被卷入一个互相出卖的循环中。本来如果你选择合作，那个程序也会合作的。当然，以牙还牙的策略通常会放弃那种通过盘剥他人而得到的一次性的大收益。但是那些为盘剥他人而准备的策略，不论是通过无情的欺诈还是通过重复的“出其不意”的出卖，都往往会随着博弈的进程而输掉。比起持续的好心眼，和持续的机关算尽的“聪明”，持续的有条件的以牙还牙策略从长远上看将会胜出。

以牙还牙策略的感受

以牙还牙策略——按别人对你的方式对付别人，这种态度更接近于人类本身的一种处世哲学。然而它没有人类的深谋远虑，它明白不了互换的价值，只是互换了而已。从这个意义上，它可能更像南方古猿，我们那有个小脑袋的祖先。

自然选择到底给南方古猿赋予了怎样的情感，使得笨拙的它们能够采用互惠利他的聪明策略？答案超出了达尔文强调的简单的、无区分的“同情”。真的，这种同情开始的时候派得上用场，推动以牙还牙的友好前奏。但是在那之后同情会被有选择地削弱，并且被其他的感情替代。以牙还牙的可靠回报可能会因感激和责任而显现出来。停止向自私的南方古猿继续慷慨下去，可表现为愤怒和厌恶。而对那些改过自新的小气鬼表现出友好的趋势则可能出于原谅。这些情感在所有的人类文化中都有所体现。

在现实生活中，合作不是一个非黑即白的问题。你不会跑到一个熟人那里去试图榨取点有用的信息，不管结果会成功还是失败。经常是你们俩交换不同种类的数据，每人提供一些可能对对方有用的东西，这些贡献并不绝对平衡。所以人类的互惠利他规则可能不像以牙还牙那么二元化。如果F这个人确实在很多情况下都很友好，你就可能降低警惕并且在做事情时并不总是监视着他的一举一动，只对那些明显吝啬的迹象出现时才开始警觉，并且定期地——有意识或是无意识地——清算他的“诚信”账户。同样的，如果E几个月以来都表现得很吝啬，可能最好把他取消掉。鼓励你以这种省时省力的方式去行动的感觉分别是：温情和信任（它们导向“朋友”这个概念），以及敌意和怀疑（它们导向“敌人”这个概念）。

友谊，慈爱，信任——这些早在人类发明合同或制定法律之前就将人类社会联系在一起了。即便在今天，这些力量依旧是人类社会在规模或复杂程度上都极大地优于蚁族的原因之一，尽管互相合作的人之间的亲缘关系几乎为零。当你看着这友好却又严肃的以牙还牙策略在人群中蔓延开的时候，你就能看到人类特有的巧妙的社会联系是怎么从偶然的基因突变中产生的。

更令人瞩目的可能是偶然突变在没有“群体选择”的情况下可以蓬勃发展。这是威廉姆斯在1966年时的全部观点：对非亲属的利他主义，尽管在群体凝聚中是决定性的因素，但这种行为却并不见得就代表了“部落的利益”，更不用说“种群的利益”了。似乎它已经从简单的日常个体竞争中摆脱出来了。威廉姆斯于1966年写道：“理论上讲，这种因素可能导致的行为在横向上有多少衍生性，在纵向上有多少复杂性，都是没有上限的，这种行为的直接目标可能往往是一些其他个体的健康，这些个体常常是没有血缘关系的。最终，这不会是为了群体利益而作的适应，它可能是个体为了彼此不同的生存需要而被设定的，目的是使利他的个体基因能够存续。”

从微观上的自私产生宏观上的和谐，其核心在于宏观与微观两个层面的反馈。随着以牙还牙生物的数量上升——也就是说，随着社会和谐性的上升——每个个体以牙还牙的优势也在上升。一个以牙还牙者理想的邻居是另一个以牙还牙者。二者迅速而毫不费事地稳定下来并形成一个效果持久的好的关系，谁都不受伤害，并且谁都不需要给予对方代价高昂的惩罚。

于是，社会越和谐，每个以牙还牙策略就发展得越好，其他等等事情也一样。通过自然选择，简单的合作实际上可以自食其力。

约翰·梅纳德·史密斯是对自我增强的社会凝聚性（self-reinforcing social coherence）的现代研究的先锋，也是将博弈论应用于进化的人。我们已经看到了他是怎样用“频率依赖”的选择观点来展示两种大鳍鳞鳃太阳鱼——漂流者（drifter）和定居者（citizen）——是怎样在一种均势的情况下存活的：如果漂流者的数量增长和定居者有关，那么在遗传基因上漂流者的生育能力就会减弱，然后数量回到正常水平。以牙还牙策略也要服从于频率依赖选择，但是这里在其他方向上的动态工作的反馈是正的，不是负的。以牙还牙策略的数量越多，它就越成功。如果负反馈信息在不同策略间不断保持平衡时偶然产生一个“进化的稳定状态”，那么正反馈信息一定会发展出一个“进化的稳定策略”，以防一旦人口泛滥造成的小规模的骚乱。此后，其他由于基因突变而导致的策略均不可能取得优势。阿克塞尔罗德在看到以牙还牙策略成功后进行了分析，结论是它的进化是稳定的。

在博弈的早期，合作关系就已经开始自食其力了。即使只有一小部分的人在采取以牙还牙策略同时其他所有的生物都一成不变地不合作，合作的圈子也会在人口中一代一代地逐渐扩大，但是反过来则不成立。甚至一些坚定的不合作者到达这个场景后，他们仍然不能破坏性地减少以牙还牙策略的数量。简单地讲，有条件的合作比十足的卑

鄙更有感染力。汉密尔顿在一本1984年出版的与阿克塞尔罗德合编的书《合作的进化》（*The Evolution of Cooperation*）中写道："社会进化的车轮上，有防止车轮逆转的棘齿。"

不幸的是，这个棘齿在最开始并没有起作用。如果仅仅有一个以牙还牙策略生物进入了完全卑鄙的环境，那么它注定要灭亡。显然，那些坚定的不合作者自己就是一个稳定的进化策略，一旦人口爆炸，它可以通过单独的突变采取其他策略来对人口涌入免疫，即使它无法阻止一小撮具有合作基因的个体的延续。

于是，阿克塞尔罗德的研究假设是以以牙还牙策略来开始的。尽管这个策略在最开始并不乐意与任何精确的克隆体在一起，但是它的邻居大部分都被设计为至少在某些情况下是会合作的，这样就提升了它在好的一方面所体现出的天性价值。然而顽强的以牙还牙策略的成功却出现在了电脑的显示屏上，并没有出现在数百万年前那个充斥着吝啬血统的社会中。

互惠利他是怎样取得成功的开始的？如果所有携带合作精神的遗传基因都陷入了泥淖，怎样才能聚集起一小股可以提高人们的合作精神的互利主义者呢？

汉密尔顿和阿克塞尔罗德提出了最具有吸引力的答案：亲缘选择理论给了互惠利他细微的推动力。像我们看到的那样，亲缘选择对任何提高利他行为的准确性的基因是有利的。这样，一个引导猿类去爱它那还在吃奶的同胞弟弟的遗传基因就可能繁盛起来。但是那些小的猿类应该做什么？它们从没见过哥哥姐姐吃奶的样子，所以它们该顺着什么道路走下去？

一个线索是利他主义自身。一旦那个将利他主义引向弟弟妹妹的基因被它们继承，那个将利他主义引向利他者的基因就会给哥哥姐姐带来好处。

任何像这样两个亲戚之间所表现出它们亲属关系的不平衡的信息都是互利主义生长的肥沃土地，并且这样的不平衡在我们的过去好像存在过。在语言出现之前，舅妈、舅舅甚至是父亲都会掌握分辨它们的年轻亲属的标志，但反过来则不然。所以利他主义可以广泛地从长辈流传给晚辈。那种不平衡自身也可以成为让年青一代掌控利他主义朝亲戚发展的相关提示——至少，在所有有关的提示中，它比其他简单的线索与提示更有相关性。因此，用友好回报友好的遗传基因会在一个种族中扩展开来，并且，在异种交配中，对于其他种族，用同样的逻辑也会繁荣起来。在同一点上以牙还牙策略将会具有足够的普遍性来保持繁荣，甚至不需要亲缘选择的帮助。社会演变的棘刺现在重新工作了。

亲缘选择可能也为互利主义的遗传基因铺平了第二条路：设置好必备的心理机能。早在我们的祖先成为互利主义者之前，他们就已经能够让家庭喜爱。他们慷慨大方，被族人信任，有负罪感（这种品质将告诫他们不要虐待族人）。这些和其他利他主义的元素一样，都是猿类意志的一部分，准备好通过一种新的方法连接到一起。那样几乎会让自然选择容易很多，不像现在经常只能节省地使用手中的材料。

考虑到这些亲缘选择与互利主义之间可能的联系，我们可以看到，在发展演变的两个阶段中，自然选择理论精心制作了一个含有喜爱、责任和信任的无限扩大的网络，其中不存在无情自利的遗传基因。尽管这个网络并没有包含这么多使生命更有价值的经验，但这个过程足以令人细细回味。

但这是科学吗？

博弈论和计算机模拟是简单而且有趣的，但是它们实际上意味着什么？互利主义理论是真正的科学吗？它是否成功地解释了它所想要

解释的东西？

一个答案就是：它在和什么进行比较。并没有一个确切的与之竞争的理论。在生物学里，唯一的选择就是种群的自然选择理论，它趋向于面对所有达尔文的自然选择理论所面对的问题类型。在社会科学里，这个话题仍有着巨大的空白。

无可否认的是，至少回溯到世纪之交时，那时的社会科学家，比如人类学家爱德华·韦斯特马克（Edward Westermarck），就已经认识到对于所有的文化来说，互利主义对生存都是非常重要的。有大量的关于“社会交换理论”的文献，其中都对于无形资源的交换，比如信息、社会支持等，进行过认真的论述。但是由于许多社会科学家都抵制人类先天本性的观念，互惠行为经常被视为是一种后天文化的“准则”，仅仅是碰巧成为了普遍的东西（可能是由于不同的人们独立地发现了它的效用）。很少有人注意到每个人的社会日常生活不仅仅依赖于人与人之间的互动，更依赖于很多普遍的感觉基础——同情、感激、喜爱、责任、愧疚、厌恶等等。更少有人能为这种共性给出一个最终的解释，但是它一定是存在某种解释的。有人可以作出互利主义的选择吗？

由于缺少对手，这个理论以这种方式胜出了，但是它不仅仅是因为这个原因胜出的。自从特里弗斯在1971年发表了他的文章后，这个理论经受住了检验，到目前为止还很顺利。

阿克塞尔罗德的计算机模拟程序就是一个测试。如果说缺少合作的策略在表现上优于具有合作的策略，或者说具有合作的策略在总量很大的情况下才具有优势，那就对这个理论很不利了。但是受到制约的美好事物仍然优于卑鄙的劣行，而且一旦具有立足之地的话，它确实会是一个不可逆转的进化中的势力。

这个理论也从自然界中得到了一些支持：证据就是互利主义可以不依赖一个人对它的抽象逻辑理解而进化发展，只要考虑之中的动物聪明到能够分辨自己与其他个体并能记录下自身过去的行为，不管有意识与否。1996年，威廉姆斯注意到恒河猴的种群中存在互相支持的行为与持续很长时间的联盟策略。并且他提出鼠海豚之间的相互帮助行为是为了回报——这个假设在后来被证实。

吸血蝙蝠，这个特里弗斯和威廉姆斯都没有提到的物种中也是存在着无私帮助的。任何一只蝙蝠要想每夜通过突袭牲畜、马匹或是其他受害者来吸血的话都是很难成功的。由于血液极易变质，而蝙蝠又没有冰箱，因此经常面临食物匮乏的状况。我们可以看到，个体的周期性的食物匮乏引出了非零和的逻辑。可以肯定，蝙蝠每次空手返回巢穴时候，都会从别的蝙蝠那儿得到反刍的血液，然后将来再予以回报。有些分享发生在亲戚之间，这是意料之中的，但更多地发生在伙伴关系上——毫无关系的通过独特的“召唤声”而相互认识的蝙蝠，它们经常相互帮助。这证明蝙蝠之间也有朋友关系。

人类互利主义的发展演变在动物学上最重要的支持来自于我们的近亲——黑猩猩。当威廉姆斯和特里弗斯第一次写关于互惠互助的著作时，黑猩猩的社会生活才刚刚开始清晰起来，极少有互利主义存在的迹象。而现在，黑猩猩们已经学会相互分享食物并且形成一种持续性的联盟组织。朋友之间互相帮助而且一起面对或躲避敌人；当一只黑猩猩背叛另一只时，可以看出被背叛者真的会非常愤怒。

互利主义的理论也通过了一项非常基础的、根本上的科学测试：典雅高贵或者吝啬小气的测试。一个理论越是简单，越能解释更多更广的事情。很难想象有人放弃了一种简单的演变势力后，像威廉姆斯和特里弗斯那样，还能正确地解释同情、厌恶、友谊、仇恨、感激、对责任的痛苦、对背叛的敏感等等这些毫不相干的事物。

互利主义可能不仅仅塑造了人类的情感，也可能塑造了人类的认知能力。丽达·考斯米德丝指出，人们很善于解决其他方面难解的谜题，只要当这个谜题是以社会交换的形式存在时，尤其是当这个谜题的目标是弄明白是否有人作弊时。这就暗示了“作弊侦测”的模型是支配互利主义的精神工具的一种。毫无疑问，其他工具还有待发现。

互利主义的意义

对互利主义一个普遍的反应就是不愉快。一些人容易被一种想法所困惑，那就是他们高尚的举动是从他们那种诡计多端的基因里得来的。这不是一种必需的反应，但是对于那些选择它的人，沉浸在其中却是非常合理的。如果说对于同情心和善心而表现出来的那种来自于基因的自私是产生绝望的温床，那么极端的绝望已经要发生了。因为，如果你越是考虑能从互利主义中得到什么好处，你就越显得唯利是图。

现在再来考虑同情心的问题——特别是当它与一个人境况的严重性成正比的时候。为什么我们更容易为一个忍饥挨饿的人感到悲伤，而不是一个仅仅有点儿饿的人呢？难道是因为人的精神是一个非常宏大的事物，致力于减轻痛苦？还是再考虑一下吧。

特里弗斯通过问一个问题来解决这个问题：为什么感激本身会根据境况的不同而变化呢？为什么在荒漠里待上三天后你会极度地感激一块救命的三明治，而在平常的某个晚上你只会适度地感激一顿免费的晚餐？他给出的答案简单可靠，却又令人震惊：感激这个东西反映了收到好处的价值，是将来进行回报的一种度量。感激就像是一张欠条，很自然地记录着它到底值多少。

对于施惠者，故事的寓意很清楚：受惠者的处境越是悲惨，欠条就越大。敏感的同情心是一条具有高度价值的投资建议。我们最深层的怜悯就是我们寻找的最好的便宜货。对于一个在重症监护室里工作的医生，如果他在病人处于死亡边缘时把自己的报酬涨到五倍，我想大多数人都会用蔑视的眼光去看他。我们会骂他是一个麻木无情的剥削者。我们会问："难道你就没有一点同情心吗？"如果他读过特里弗斯，他就会说："不是，我非常有同情心。我仅仅是在诚实地表现我的同情心究竟是什么。"这有可能会引起我们道德上的愤慨。

说到道德上的愤慨，像同情心一样，它在互利主义中被赋予了一个新的形象。特里弗斯注意到，反抗剥削是非常重要的。甚至是在阿克塞尔罗德电脑中的简单世界里，仅仅是用那些毫不相关的二进制相互作用，以牙还牙策略也要惩罚违背了这一原则的生物。在现实世界中，有些人会假装和别人建立友谊关系，然后在欠下对方一大笔债务后溜之大吉，甚至从此沦为小偷，因此阻止这种剥削尤为重要。也许令我们愤怒的是这些罪犯没有得到应有的惩罚，而我们却遭受了不公。在这种"公正荒漠"中，人类公平最核心的意识形态应是那最简单直接的基因策略。

最开始令人疑惑的是正当的愤慨所达到的那种程度。它能引起长期的不和以削弱所谓的辩解，有时还能使这种愤慨消失。为什么基因能诱导我们去做甚至会带来生命危险的事情来追求像"荣誉"那种不可捉摸的东西呢？作为回答，特里弗斯注意到"小的不平等在一生中如果多次重复发生的话，就会造成很大的问题"，这就证明了"当作弊的趋势被发现时，就会展现出很强的聚集效应。"

有一点他没有提到，但是从那之后就被发现的是，愤慨能够被公众知晓时更具有价值。如果你的名声能传播开，那么和欺骗你的邻居打架互殴——甚至尽管只是一场小小的误会——打这场架也是值得的。在一个猎人聚集的社会里，几乎所有的行为都是公开的，并且各

种流言蜚语传播得很快，打架互殴就会使所有的观众聚集起来。值得注意的是，在现代工业社会里，当几个男人杀掉另外几个他们认识的男人时，通常至少会有一个观众。这种现象是反常的——为什么要在有目击者的情况下进行谋杀呢？就发展心理学来说，这是个例外。

特里弗斯展示了监狱里的犯人的真实生活是多么复杂与左右为难，就像为了发展一个目标来适应其他的一样。于是，正当的愤慨就能成为一个欺骗者用来逃避嫌疑的伪装（不管有意识与否）。同时，负罪感，这个原先在赔付拖欠的欠条上扮演很简单的催化剂角色的东西，有了第二个功能：在欺骗行为快被发现时，先一步进行自首与忏悔。（请注意：负罪感是怎么与被抓的可能性有某些相互关系的？）

理论的好处就是它能对长期存在的令人疑惑的数据有着很好的解释。在1966年的一个实验中，和费力、伤脑筋的测试相比，志愿者更倾向于选择主题为“谁相信他们损坏了一台昂贵的机器”的测试，但是只有当损坏被发现了时才这样。如果负罪感像某些唯心主义的人所说的那样，是指引道德方向的引路人，那么它的强烈程度不应该依赖于罪恶行为是否被发现。同样的，如果负罪感是种群自然选择论者所相信的那样，是一种对补偿行为的激励，这是对种群有好处的。但是，如果负罪感是像特里弗斯所说的，仅仅是利用你的回报来使每个人保持愉快的方式，那么它的强烈程度不应该依赖于你的罪恶行为，而是依赖于其他人中谁知道或者谁即将知道。

同样的逻辑可以用来解释城市里每天的生活。当我们从一个无家可归的人旁边走过时，如果没能帮助他，我们就会感到不自在。但是真正刺痛良心的却是——和对方有了眼神接触后依然没能帮助他。我们对不施舍的不介意程度与我们对被看到不施舍的介意程度几乎相当。（顺便插一句，为什么我们要关心一个将来再也不会遇见的人的看法呢？也许是在我们祖先的环境中，每一个遇见过的人将来都有可能再相遇。）

“对种群有好处”这种逻辑的终止不应该被夸大或误解。互利主义是一种典型的在一对一的环境中分析的理论，并且几乎可以肯定就是以这种形式发展起来的。但是牺牲精神的发展随着时间的流逝可能更为复杂，还培养了种群的一种义务感。把它看作一种“俱乐部组成”的基因。它给了你思考将其他两个或三个人作为一个联合队伍的空间。当他们在场时，你会充分展现你的无私，为了将这个队伍作为一个整体而作出贡献，比如，你有可能会冒险参加一个野外的追捕活动。并且在将来他们每个人都会（有意无意地）对你有所回报。但是相比于期望直接回报，你更希望他们对“小组”作出贡献，就像你所做的那样。俱乐部的其他成员也希望这么做，并且如果谁没能达到期望的要求，那么他们的成员关系就会被终结，或是逐渐地，或是突然地，或是含蓄地，或是明确地。

多对多的利他主义的基因结构听上去不太可能，因为其基因结构上要比一对一的利他主义复杂得多。但是一旦一对一的利他主义完全确立之后，随之而来的发展步骤就不会停止。所以随后的步骤可能允许更大的种群建立相互忠诚的关系。确实，在原始猎人的村庄里，小种群不断发展壮大后，按照达尔文主义就会加入更大的种群，并且在博弈中就会具有优势。遗传基因的转变促进了这种融合的繁荣昌盛。最终，人们可以想象一种对群体的忠诚和牺牲的能力，这个群体可以像达尔文关于道德情操的群体选择理论中所描述的部落那样大。而且这个推测不会和他的理论发生冲突。它不会强制要求为那些最终不会回报的人作出牺牲。

实际上，一对一的互利主义似乎能自己带来集体主义的行为。在一个有语言的种族里，一个简洁有效的奖励好人和惩罚坏人的方法就是相应地影响他们的声望。散布某人欺骗你的话语是一种强有力的回击，因为它能使人们终止与那个人的互惠行为，因为害怕引火烧身。这也许能有助于解释“委屈”的发展演变——不仅仅是被误解后的感觉，也有想要公开表达清楚的强烈愿望。人们花费大把的时间与别人

诉说苦衷，倾听苦衷，判别苦衷是否公平，并且相应地改变他们对被告的态度。

也许，特里弗斯解释“道德愤慨”是积聚报复的一种助推剂这个观点已经走在了竞争的前列。就像达利和威尔森注意到的，如果你的目标仅仅是简单的聚集，是不需要道德上的愤慨的，很轻微的敌意就足够了。这可能是因为人们发展成了旁观者——那些意见与看法很重要的旁观者——道德尺度已经显现出来，并且委屈与苦衷已经具体化了。

究竟为什么旁观者的意见也很重要，这是另一个问题。旁观者有可能像达利和威尔森所说的那样，强迫将“集体认可”作为“社会契约”的一部分（或者至少是“俱乐部契约”的一部分）。或者像我刚才提到的那样，他们简单地避开那些没有私心的冒犯者，来创造事实上的社会认可。或者他们两者都做。任何一种情况下，公开地表达委屈与苦衷能够引起广泛的社会认可，这也成为了道德系统的重要部分。基本上没有哪个发展心理学家会在基本观点上和达利与威尔森发生争执，这个观点就是“道德是动物在独特而复杂的社会中认知事物的一种手段。”

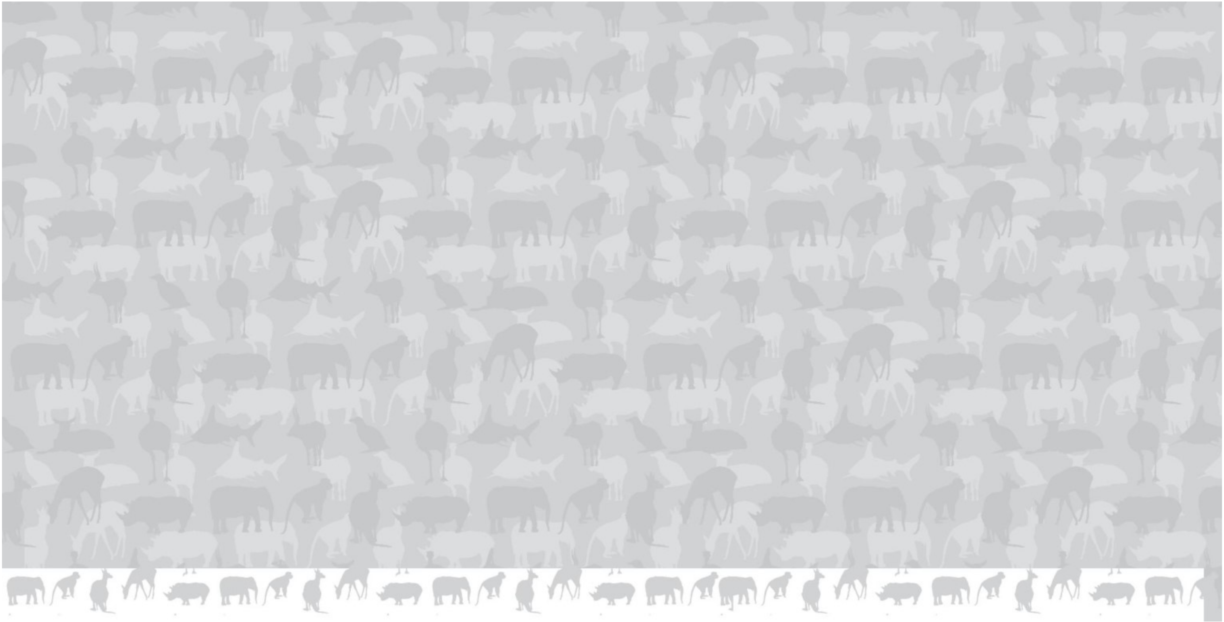
也许对于互利主义最沮丧的事情就是它使用了这个不当的名字。然而，在亲属选择的情况下，我们遗传基因的“目标”实际上是在帮助另一个个体，在利他互惠的情况下，给我们帮助的个体留下影响与印象。单独这样的影响已经足够带来回报。在阿克塞尔罗德的计算机世界里面，第二个目标通常继承了第一个，在人类社会中经常也是这样。但是当它不这样时——当我们看上去显得很美好但实际上并没有这么好，或者我们可以通过卑劣的手段获得利益而不被抓住时，不要在人丑陋的本性显现出来时感到惊讶。因此，秘密的背叛任何时候在任何人身上都存在，从普通人到莎士比亚的崇拜者，并且因此人们的总体趋势就是提高自己在道德上的声望。对于这种“道德”的动物，

声誉就是博弈的最终目标。而且因此，虚伪这个东西看上去就是从两种自然的力量发展而来：诉苦趋势（揭露他人的罪恶）和掩盖自身罪恶的趋势。

威廉姆斯在1966年对互惠行为进行了思考，它的发展是20世纪科学史上的伟大成就。它包含了独创的现代分析工具，并得出了重要的结果。尽管互利主义理论不能像物理定律那样被证明，但它适时地为生物学带来了很大的信心，并且这种信心会随着将来数十年内人的遗传基因与大脑的关系逐渐明确而增长。尽管这个理论没有相对论或量子力学那样神秘或令人费解，但最终它可能会更深刻地，带着问题去改变世界对人类这个物种的观点与看法。

---

1. 本书出版于1994年。——编者注



第10章
达尔文的道德良知

有一种相当复杂的情操，它起源于社会本能，并受同伴认同的引导，受理性、自我利益的驱使，继而受深刻宗教感情的约束，由教导和习惯确认，以上种种结合起来，便形成了我们的道德感和良知。

——《人类的由来》（1871年）



达尔文有时被认为是一位过于正派的人。大可回忆一下他的一位传记作者、精神科医生约翰·鲍尔比（John Bowlby）对他的评价。鲍尔比认为达尔文的道德良知“过于活跃”，甚至“过分强烈”了。尽管对达尔文的这种谦逊朴实和“强烈的道德感”心存仰慕，但鲍尔比仍然认为“这些品质很不幸地过于超前，并到了过分的地步”，这使得他自己“易于自责”，甚至发展为“慢性焦虑和相当严重的抑郁”。

自责的确可以说是达尔文的第二天性了。据他回忆，小时候他“因为坚持不懈的品格，或是爬上一棵小树的勇敢而被大家称赞”，与此同时他却感觉自己“很没用，很蔑视自己”。成年之后，自我批判成为了一种习惯，一种条件反射性的谦恭。他成卷通信记录中的很大一部分都包含了为信本身表达歉意的内容。“这封信简直凌乱得让人难以置信。”这写于他还是少年时。“我发觉我写下的是十足的胡言乱语。”在二十几岁时他这样写道。“我写了这样一封不可理喻的冗长而枯燥的信，故就此收笔。”在三十几岁时他仍然这样说。类似的例子还有很多。

达尔文的那些困惑在夜晚更为活跃。据他的儿子弗朗西斯回忆，“白天让他困扰或烦恼的那些事，在夜里也挥之不去。”他清醒地躺在那儿，或许会反复回想和邻居的某一次谈话，担心有所冒犯；又或许会想起某些他还没来得及回复的信件。“他曾经说过如果不去回复他们，之后他就会感到良心不安。”弗朗西斯说。

达尔文的道德感较之一般的社会责任要宽广得多。在随小猎犬号航行的许多年之后，巴西人折磨奴隶的记忆仍然像恶魔般缠绕着他。（在小猎犬号上，他曾因尖锐地批判船长对奴隶制的维护而引发双方的矛盾。）即便是动物的苦难也让达尔文感到难以承受。弗朗西斯记得，他有一次散步回来，“脸色苍白，神情衰弱，因为他看到了一匹重病的老马，并对马主人激烈地表达了抗议，因此受到了刺激。”鲍尔比的观点无以辩驳：达尔文的良心是件非常痛苦的事。

需要再次提到，自然选择绝没有承诺玫瑰花园。它并不是“希望”我们快乐，而是“希望”我们在遗传层面上繁荣多产。在达尔文个人的例子里，它的作用也有凸显。他有10个孩子，其中7个得以成年。因此，当我们试图辨别经自然选择“设计”过的道德良知的更为精细的特征时，达尔文的良心显然可以作为“第一范例”，一个起码可以被称作“适应”的例子。如果良心驱使他去做一些事，使他的基因流传下来的可能性得以放大，那么良心就可以说是经自然选择“设计”了，即使这样的驱使会使人痛苦。

当然，快乐是好事。追求它有无数个理由。精神科医生也有充分的理由向人们灌输快乐的理念，但却没有理由把人们塑造成自然选择“希望”人们成为的类型。然而治疗师一旦参透自然选择的“期望”以及它为使人类达到期望所作的“尝试”，他便获得了更强大的使人快乐的能力。我们究竟被什么沉重的心智机器所缠住而无法摆脱？如果真的有这样的机器，它会感到困惑吗？对于我们自己和他人，这一切的代价又是什么？从自然选择的观点出发去理解什么是“病态”什

么不是，使得我们能够正视那些从我们的角度看来所谓的“病态”。理解这种观点的一个方法是，试着搞清楚达尔文的良知在什么情况下是一种功能障碍，而什么情况下则不是。

无耻的把戏

道德良知带来的奖赏或惩罚的一个显著特点是：与感官痛苦或享受无关。良心既不会带来饥饿般的痛苦，也不会带来性爱般的享受。它只会使我们感到我们做的事对了或错了，内疚或不内疚。着实不可思议，像自然选择这样无从区分是非且极度务实的过程竟然可以“设计”某种掌管心智的机关，使得我们感觉如同接近了更高层次的真理。这的确可以说是一个无耻的把戏。

但它确实有效——在全世界范围内都如此。在严重地伤害或忽略兄弟姐妹、儿女甚至侄女、外甥等亲人时，所有人都会感到深深地愧疚，正是亲缘选择使然。互惠利他主义使这种责任感选择性地延伸，超出了亲缘关系的范畴。有哪一种文化会把忽略朋友当成是一种无需歉疚的行为并普遍予以赞同呢？若有哪一位人类学家声称找到了这样一种文化，我们势必会表示怀疑。

互惠利他主义同样也在道德良知上留下了印记，甚至更为细碎而广泛。几十年前，心理学家劳伦斯·科伯格（Lawrence Kohlberg）试图构建一个人类道德发展的自然序列，从蹒跚学步的孩童心中对于“恶”的简单定义（即父母惩罚他的原因），到抽象的法律对于公正的权衡。科伯格之梯的更高阶，即被伦理哲学家（可想而知，那正是科伯格本人）占据的那一阶，已与种属特异性相去甚远。但是他所谓的这个“阶段三”，对于不同文化来说似乎是一个标准的过程。这一阶段人们开始渴望以“为人善”和“品德好”闻名。也就是说，人们渴望被认为是一个可靠的互惠利他者，与他结交会带来益处。这种冲

动有利于赋予统一的道德准则以巨大的力量：我们都希望去做——更精确地讲，是希望被看到在做众人公认的好事。

越过这类基本又显然具有普适性的道德感维度，道德良知的内容也变得各不相同。这不仅仅表现在某些不同文化间相异的受集体褒扬强化而形成的特定准则和共识（而人类本性中为巨大的变异性留出的空间则又一个提示）。即使在同一文化中，遵守这些规范的严格程度也因人而异。有些人，如达尔文，有着强烈而敏锐的道德良知，会在夜晚辗转难眠，反省自己的罪过。而有些人却不会。

现在可以推测，达尔文与众不同的道德顾虑的某些方面可能与他特别的基因有关。行为遗传学家称，被他们称作“良知”（conscientiousness）的一组基因性状的遗传概率在0.3~0.4之间。也就是说，人们之间约1/3的相异之处可以追溯到基因的不同，至少对于20世纪末典型社会环境中的人来说是如此的。但是仍然有2/3要归结于环境的作用。道德良知在很大程度上是一个例子，展示出基因所赋予的人类本性的“旋钮”，会受到环境中多种因素的调节。每个人都会内疚，但并非所有人都会像达尔文那样，仅仅由于日常交谈就会产生如此尖锐的内疚感。每个人有时都会产生对人们苦难遭遇的同情，但有时也会（即使很短暂）认为受苦是公平的，惩罚是合理的。但正是达尔文随小猎犬号旅行时所见的奴隶受到残忍处罚的事实，证明了在看待何时应给予同情而何时予以惩戒的问题时，并非每个人的想法都和他一样。

问题在于，为什么自然选择赋予了我们相对来说“灵活可塑”，而非生来就“一成不变”的道德良知呢？对于将会被塑造的良知，自然选择又如何作出安排？人类本性中的道德“旋钮”为何是可调节的，又是如何被调节的呢？

关于“如何”这个问题，达尔文认为自己的道德观塑造在亲人的指引下很早就开始了。总体来说他可以称自己为一位“仁慈的男

孩”，而他把这归功于“姐姐们的指导和示范”，因为他本人也怀疑仁慈之心究竟是不是自然的或者说是与生俱来的。譬如他收集昆虫标本的计划就开展得不是很顺利，因为“当询问过姐姐后，我得出的结论是为了制作标本而杀掉昆虫是不对的”。

“首席道德导师”是长他9岁的姐姐卡洛琳，他们的母亲于1817年去世当时达尔文只有8岁，姐姐便履行起了母亲的职责。达尔文回忆，姐姐卡洛琳对提升他的道德修养有着过分严苛的要求。“我清晰地记着……在走进她的房间之前，对我自己说，这一次她又会因为什么而责备我呢？”

达尔文父亲的力量也应当被考虑进来。他是一位身材高大、相貌堂堂、衣着朴素的人。他的严厉催生了许多关于父子关系的精神动力学理论，而这些理论鲜有过分夸奖父亲这个角色的。达尔文的一位传记作者这样总结他父亲罗伯特·达尔文的形象：“他的样子就像是家中的暴徒，他带给儿子的影响是长期不断的神经衰弱与身心障碍。”

达尔文所强调的在道德方面亲人影响的重要性已被行为科学证实。父母以及其他权威（包括年长的亲戚）的作用类似于“行为榜样”或“导师”，通过表扬和批评塑造孩子的道德感。这基本上就是弗洛伊德所描述的超我的形成方式，在他的理论体系中，超我包含了道德良知。此外，孩子的同伴同样会提供积极或消极的反馈，促使游戏场上规范的形成。

这当然是说得通的，亲人应当严格地引导道德发展。由于与年轻一代共享了太多的基因，他们有足够强大（尽管并非无限）的理由进行有效的引导。同样的，孩子也有理由去遵从。就像特里弗斯所言，这一关于孩子的论断我们有理由持怀疑态度，比如可以去怀疑父母关于“要与兄弟姐妹分享”的说教。但是在其他方面，例如如何与朋友或陌生人相处，父母刻意操纵的理由就弱化了，因而子女服从的理由就强化了。不管什么事，近亲属的观点很显然会带来一种特殊的共

鸣。达尔文说，他后来变得“强硬而有主见，从而不在乎她说的是什么”，以此反抗姐姐卡洛琳对他教条式的唠叨，至于他是否成功那就是另一个问题了。在他大学时给卡洛琳的信里，他为自己潦草的笔迹道歉，小心翼翼地让她相信自己对于宗教信仰的虔诚，这一切都表明他一直都很在意姐姐会怎么想。

在达尔文的脑海中，受父母影响的通道一直保持着开放。年轻的达尔文视父亲为偶像，下决心要终其一生铭记父亲圣明的教诲和他极尽残暴的非难——“你什么都不关心，只知道射击、养狗和抓老鼠，你将来只能让自己和家人因你而蒙羞。”他衷心地期待父亲的认同，并倾尽全力去争取。“我觉得小时候父亲对我有一点不公平，”他说，“但是后来我觉得很庆幸，我成了他的最爱。”达尔文对他的一个女儿说出这一番评论，这给她留下了“一个清晰的记忆”，他在说这一番话时流露出的那做白日梦般的幸福的表情，仿佛“这些回忆留给他的是深深的平静与感激”。许多经历过这种平静的人，以及许多因此而痛苦，直到成年仍然感觉到父母的不认同带来的伤害的人，都证明了情感特质的强大力量。

对于“为什么”的问题又该如何回答？为什么自然选择造就的道德良知会具有可塑性？假定达尔文的亲人提供了有用的道德指引，又有怎样的好处？从基因的角度来看，他们给小达尔文灌输的可膨胀的内疚感为什么如此宝贵？以上姑且毋论，如果某种道德良知真的如此宝贵，基因为什么不索性把它在大脑中牢牢固定下来？

答案要从一个事实说起，即现实远比阿克塞尔罗德的计算机复杂。在阿克塞尔罗德的锦标赛里，玩家通过电子形式的“以牙还牙”争取胜利，但之后的合作中仍然会相处愉快。这个可以用来展示互惠利他主义是如何进化的，以及为什么我们都有想要控制它的情绪。但当然，我们不是通过简单坚持“以牙还牙”的方式来利用这些情绪的。人有时会撒谎、欺骗或者偷窃，并且，与“以牙还牙”的方式不

同的是，人有时甚至会对那些对他们好的人做出这些行为，因为人有时能通过这样的方法获得成功。我们有探索这些的能力，且有时会得到回报，这说明在进化过程中，我们经历过这样的时期：对好人友好从基因角度来说并不总是最优策略。我们可能都有“以牙还牙”的机制，但也有略显低劣的机制。我们面临的问题是，该选择哪一个。因此，灵活可塑的道德良知才具有了普适的意义。

至少，这是特里弗斯在他1971年的一篇关于互惠利他主义的论文中的观点。他指出，帮助他人的回报以及欺骗他人的回报取决于我们定位自己的社会环境。而社会环境是会随时间改变的。因此“人就会期待自然选择最好能使某些特质的发展具有可塑性，例如调整利他和欺骗倾向的特质，这样人就能对其他人的这些倾向作出合理的回应。”因此，“渐增的有机体系（大脑）的内疚感”可能“可以被训练（部分来自亲人），从而学会允许对局部条件具有适应性的某些形式的欺骗，而拒绝那些可能带来更危险后果的。”简而言之，“道德指引”是一种委婉的说法。父母被“设计”成会指引着孩子向“道德”行为前进，条件是仅当这些行为在当前的条件下对自己有利。

很难详述进化过程中究竟是哪些环境因素使得不同的道德策略变得更有或更无价值。村庄的规模、捕猎或对付肉食动物的密度等都在经常发生变化。这些因素中的任何一个都有可能影响当地肯合作努力的人的数量和价值观。此外，每个人都生在家庭之中，而不同家庭在社会生态中有着不同的位置，而每个人也有自己特定的社会能力和义务。有些人不需要承担欺骗的风险就可以成功，而有些人则不行。

无论最初自然选择赋予人类这一物种以可塑性的互惠利他策略是出于什么考虑，可塑性的出现的确提高了这些策略的价值。一旦合作的主导之风改变——在代与代之间，从一个村庄到毗邻村庄，从一个家庭到另一个——这些改变就变成推动力，而灵活可变的策略正是一

种考虑的方式。就像阿克塞尔罗德展示的那样，一个特定策略的价值完全取决于邻里中的道德规范。

如果特里弗斯是对的，即如果一个年轻人良心的塑造包括了如何欺骗及避免上当，你就会发现孩子们会很擅长学习欺骗。如果这算个论调的话，至少也过于轻描淡写了。让·皮亚杰（Jean Piaget）在他1932年关于道德发展的研究中写道，“说谎的倾向是一个自然的倾向……自发而普遍。”后来的研究证实了他的观点。

但达尔文似乎是一位天生的说谎者，“非常习惯于构造深思熟虑的谎言。”例如，“我曾经在我父亲的树上采集了许多珍贵的果实，并把它们藏在灌木丛里，然后气喘吁吁地奔跑着散布消息：我发现了一个被偷走的果实的窝藏处。”（在某种意义上讲，他的确是“发现”的。）他去散步回来总说自己发现了“一只野鸡或某种奇怪的鸟类”，不管这是不是真的。他有一次告诉一个男孩“我通过浇不同颜色的水，就可以创造不同颜色的西洋樱草和报春花——当然这只是一个古怪的传说罢了，我从来没有亲自试验过。”

这里的想法是，童年时期的谎言不仅是一种无害的过失，是我们可以轻松经历的阶段，更是我们最初进行的一系列对于利己欺诈的测试。通过积极的强化（没有被发觉且成果丰厚的谎言）和消极的强化（被同伴揭穿，或受到亲人惩罚的谎言），我们学会了哪些情况下我们可以侥幸逃脱，而哪些不可以；以及我们的亲人会认为哪些是明智的诡计，而哪些不是。

父母很少向孩子宣扬说谎是美德，并不意味着他们没有教孩子说谎。孩子似乎会一直说谎话，除非他们被强烈地阻止。不仅那些有着比一般人更爱说谎的父母的孩子们会变成长期说谎者，连那些仅仅缺乏父母严密监督的孩子们也不能幸免。如果父母不去阻止孩子说那些对自己有利的谎话，或者他们在孩子在场时对别人说谎，他们就是在给孩子上一堂高级说谎课程了。

一位心理学家写过，“毫无疑问，说谎是令人兴奋的，兴奋的是说谎本身，而非说谎得来的好处，这种兴奋就足以刺激孩子说谎了。”这种一分为二的说法是有误导作用的。很可能正是因为娴熟的谎言可以带来好处，自然选择才赋予了实验性说谎以令人兴奋的乐趣。再强调一次，是自然选择在“思考”，我们仅仅在执行。

达尔文回忆，编造故事是为了“单纯的乐趣，可以得到令人兴奋的关注和惊讶”。一方面，“这些谎言如果不被拆穿，就会在我的头脑中产生巨大的效应，我觉得它能让我兴奋，让我愉悦，就像一出悲剧。”另一方面，有时也会让他感到羞耻。他没有说为什么，但有两种可能性，一是有些谎言被一些疑心重的孩子揭穿了，二是有些使他受到了长辈的惩罚。

不管是哪种可能，达尔文都得到了在他生活的特定社会环境中关于说谎的适宜性的反馈。且不管是哪种，反馈是发挥了作用的。在他成年之前，以任何合理标准去衡量，他都是诚实的。

道德指引在年长与年少之间的传递，与基因指引的传递平行存在，但它们发挥的作用有时会难以分辨。在《自助论》一书中，萨缪尔·斯迈尔斯写道，“父母的性格特点就这样在他们的孩子身上不断地重复。他们日常示范的那些感情、纪律、勤劳以及自我控制等行为，会一直存在并发挥作用，而所有那些通过耳朵学来的道理早已被抛到脑后了。谁能说明白，有多少无意识的邪恶举动已经存在于某些好父母的思想中了，而在他们的记忆里，孩子可能并没有被玷污，因为他从没有授权孩子做不光彩的事，也没有纵容他们有不轨的想法。”

这种道德传递的“忠实”在达尔文身上表现得很明白。他的传记中讲到，当他赞美他的父亲——他的慷慨、他的同理心时，他可能也在说自己。并且达尔文努力去一个个赋予他的孩子们稳定的互惠利他能力，从道德上的正直，到社会行为中的细节。在给上学的儿子的信

中他写道，“你必须给沃顿先生写信，你最好以‘我最亲爱的先生’开头，并在结尾处写上‘我十分感谢您和沃顿太太，为了你们一直以来对我的所有仁慈。相信我，真切地感激您。’”

维多利亚时代的道德良知

自然选择无法预先知晓达尔文的社会环境。人类基因中道德良知的塑造工程可并没有包含一个叫作“生活在维多利亚时代的英格兰的一个表现良好的人”的标签。因此我们无法预见达尔文的早期经历一定能够完全塑造他的道德良知。然而自然选择可能的确“预知”有些事情与特定的时间和地点有关。比如局部环境中的合作在哪个层次上，这在不同环境中是不一样的。达尔文的道德发展有没有使他更容易成功，这是值得一看的。

达尔文的良心是如何得到回报的，这个问题其实就是维多利亚时代的道德良知是如何自我回报的。说到底，达尔文的道德指南针只是维多利亚时代基本模型的一个更加激烈的版本。维多利亚时代的人以强调“品德”著称，他们中的许多人，如果能够忽然穿越到我们中间的话，看起来一定是严肃认真到古怪的程度，即便他们还赶不上达尔文。

据斯迈尔斯的说法，维多利亚时代品德的精髓是“诚实、正直、善良”。“正直在字面上和实际中都是品德的主心骨，”他在《自助论》中写道，“而忠实地遵守诚实是品德最鲜明的特点。”注意品德与“人格”的差别，在20世纪，魅力、精力及其他社会礼仪的集合已很大程度上替代了品德，成为了衡量人的标准。这种改变有时会受到关注，并和怀旧的建议一起被提出：当前这个世纪面临着严重的道德恶化和失控的自私主义。(注)“人格”，说到底，赋予了诚实和荣誉极少的价值，很显然更像是自我提升的一个便捷手段。

维多利亚时代的人自己都没有为品德的用处找到支撑。斯迈尔斯以赞同的态度引述道，一个具有“独立原则的优秀品格和依附于真理的小心谨慎”的人，发现遵守道德良知是“通往成功和财富的道路”。斯迈尔斯自己则观察到，“品德就是力量”比“知识就是力量”具有更高层次的意义。他引用了政治家乔治·坎宁（George Canning）那激动人心的话：“我通往权利的路必须依靠品德，我不会尝试其他的途径，而我也满心希望地相信，这条路可能不是最快的，但一定是最稳妥的。”

如果品德在当时是如此有助于提升自己，为什么在今天的作用却赶不上那时了呢？这不是达尔文派的道德史学专著能够顾及的问题，但是有一种因素是显而易见的：维多利亚时代的英格兰人大多数居住在类似于小城镇的地方。尽管当时城市化进程已经开始，匿名的时代正在临近，但是与今天相比，即使是在城市里，邻里之间的联系也很稳固。人们倾向于保持固定的住所，因此年复一年都与同一个小圈子的当地人来往。达尔文的家乡，那个叫舒兹伯利的古怪乡村，必然也是这样的。如果特里弗斯是对的，即如果年轻人的良心可以在亲人的积极帮助下被塑造，从而适应当地的社会环境的话，那么我们就可以期待，在舒兹伯利这个地方，达尔文的良心不安会得到回报。

至少存在两个原因，使得正直和诚实在小型而稳定的社会环境里具有了特定的意义。一是你无法逃避自己的过去。在《自助论》书中《成为真正的你》（*Be What You Seem*）这一章，斯迈尔斯写道，“一个人必须真的成为他想做或决心去做的人。那些言行不一的人，不值得任何尊重，他们说的话也没什么分量。”斯迈尔斯转述了一则趣闻：一个人说：“我会为了你的好名声给你一千英镑。”“为什么？”“因为凭借它我可以赚到一万英镑。”年轻的艾玛·韦奇伍德口中的达尔文，是她“见过的最为开放、透明的人，他的每一个字都在表达自己真实的想法。”这样的人很适合在舒兹伯利这样的地方获得成功。

阿克塞尔罗德的计算机世界与舒兹伯利有诸多相似之处：同样都是很少的个体组成的小群体，日复一日，每一个个体都记得上一次见面时你的表现。这当然是计算机内部互惠利他能得到回报的一个核心原因。如果你允许个体之间的闲谈，讨论种种行为是否符合道德标准，那么你就能使计算机世界更加贴近小城镇的现实，那么合作策略就会繁荣得更加迅速。因为那样欺骗者会在人们开始回避他之前逐渐减少欺骗行为。（阿克塞尔罗德的计算机具有多重功用。一旦人们具备了灵活可塑的道德配置，合作就会在世代之间传递，或者隐退，而不会使基因池有任何变化。因此，计算机在记录这些波动时，可以为文化的变化建模，如本章所述；而不需为基因的变化建模，如最后一章所述。）

在像舒兹伯利这样的地方，为人友好能够带来丰厚回报的另一个原因是，受到你友好对待的人将在很长一段时间内生活在你周围。即便是漫无目的地付出社会能量，比如随意地给予别人一个温暖的微笑，也可能成为一笔很好的投资。“那些形成生活中微小变化的谦恭礼貌，单独看来似乎没有什么本质上的价值，但是通过重复和累积，它们就能体现出应有的重要性了。”斯迈尔斯写道。他发现“好意是使人类交往互利和愉快的最主要因素。蒙太古夫人说，‘礼貌不需要花费什么，却可以买来一切。’伯利对伊丽莎白女王说，‘赢得人心，你就能拥有所有男人的心和他们的钱。’”

实际上，礼貌是有所花费的，你要付出时间和心力，而且如今凭它已买不来太多东西了。我们每天会遇见许多人，但他们都不知道我们是谁，而且永远都不会知道。即便是熟人也可能只是暂时的。人们经常性地搬家、更换工作。因此正直的名声就没那么要紧了，各种形式的付出都不太可能会在未来得到回报了——即便是对同事或邻居。如今，一个上流社会的人会身体力行地教育儿子要圆滑，表面上要真诚，无关紧要的谎言则可以源源不断地说，在承诺而非兑现时要更下工夫，可能会让他更适合获得成功。

在阿克塞尔罗德的计算机世界中，你也可以看到这一点。如果你改变规则，允许频繁地在组内和组外之间变换，那么你的付出得到相应收获的可能性就越小，“以牙还牙”策略的力量就会明显削弱，而更卑鄙的策略获得成功的可能反而提高了。（这里再一次强调，我们通过计算机模拟文化的而非基因的进化，道德良知的平均尺度在变化，但不是因为潜在的基因池的变化。）

在计算机中，就如同在生活中一样，这种趋势是自我延续的。得以繁荣的合作策略越少时，局部存在的合作关系的量就会减少，进一步使合作贬值，从而使合作策略更加难以繁荣。反之亦然，维多利亚时代的人越是以良心为本，良心就会被赋予越多的意义。但不管因为什么原因，当钟摆最终达到它两端的顶点并开始回落时，它自然会加速。

在某种程度上，这种分析仅仅强调了一个关于城镇匿名的老生常谈：纽约客是粗鲁的，纽约到处都是小偷。(注)但是这远远不够。这里我们不仅仅是说人们四处张望，寻找可以欺骗的机会，然后有意识地抓住。而更是展示了一个令他们感觉模糊、如同从小牙牙学语般顺其自然的过程，这一过程调整了他们的道德边界，通过亲人（尽管他们可能并不自知）和其他的环境反馈源进行着。文化的影响就像基因的影响一样潜移默化。这并不稀奇，因为二者之间相互纠缠是如此之深。

同样的观点也可适用于一个精神风貌已然成为当今热门讨论话题的地区：贫穷且犯罪猖獗的美国内陆城市。“崭露头角”的罪犯不需要东张西望、评估环境，而是理性地选择了以犯罪为生。如果这就是全部真相，那么对于犯罪问题的标准解决方案——通过让他们相信犯罪会得不偿失来改变犯罪动机，可能会更有用。达尔文派的观点揭示了一个更加混乱的真相：从早年开始，许多穷孩子的道德良知，也就

是同情和内疚的能力就被环境囚禁了，当他们长大后就以这种麻木的方式固定下来了。

造成这种约束的原因可能不单单是城市的匿名环境。许多住在内陆城市的人面临有限的与更广阔世界“合法”合作的机会。很多男性不能拥有被许多人视为理所当然的长远的人生期待，于是利用他们的性别优势，自担风险开始了犯罪生涯。达利和威尔森也主张，“目光短浅”作为罪犯行为最显著的特点，可能是“对可预见到的关于长寿和最终成功的前途的一种适应性的回应”。

“财富和社会地位与真诚而彬彬有礼的品格之间并没有必然的联系，”斯迈尔斯写道，“贫穷的人也可能是真正的绅士——在精神层面上和日常生活中。他可能真诚、诚信、正直、礼貌、谦和、勇敢、自尊、自立——也就是说，他是位真正的绅士。”因为“从最高到最低，从最富有到最穷困，社会地位或物质条件从来无权否认生活的最高恩惠——伟大的心灵。”这或许是一个很好的想法——只是哄哄婴儿罢了，至少在现代条件下，这种观点越来越成为了一种谬误。

对于有些人来说，当听到达尔文主义者把犯罪者称作“社会的受害者”而非故障基因的受害者时，难免觉得有些奇怪。但这正是达尔文主义在20世纪之交与19世纪之交的区别。一旦我们开始认为基因编的是行为发展过程而不仅仅是行为本身的码，并将早期的头脑塑造成了能够适应环境的模式，我们看起来就都像是环境的受害者（或受益者）——环境的影响不比基因小。因此，两个群体之间的差别（比如社会经济学意义上的，或种族意义上的）可以通过进化来解释，而不必诉诸基因的差别。

当然，在发展进程中，道德良知既非“城市下层阶级”塑造的，也非“维多利亚”等级的专利。（实际上，舒兹伯利这个村庄相比于如今的大都市，更像是自然选择“预见”到的那种环境。）尽管如

此，在城镇中发现诈骗机会的娴熟技能暗示了祖先的环境中有时也存在着有利可图的犯罪机会。

这种机会可能源于与邻近村落的定期往来。适应会使人们想要抓住这样的机会，而适应本身恰恰存在于人们头脑中。道德的形态是二分的，包含了理应考虑的集团内形态，和值得探索的集团外形态。即使是城市里的犯罪团伙成员也有信得过他们的人，即使是维多利亚时代礼貌的绅士也会投入战争，并坚信他们造成无数人殒命是正义的。道德的发展往往不是人有多少良心，而是人距离良心究竟还有多远。

评判维多利亚时代的人

维多利亚时代的人究竟有多“道德”，这是广受争论的议题。他们经常被指责为太过虚伪。不过我们都看得出，略带虚伪实为人类这个物种的天性。但奇怪的是，大量的虚伪可能正是高尚道德的标志。在一个高度“道德”化的社会里，日常生活中包含了许多彬彬有礼和为他人着想的表演，任何卑鄙和不诚实的行为都会受到社会约束力的制裁，因而好的道德名誉至关重要，而坏的名声只会代价惨重。这增加了名誉的分量，进一步刺激人们去做本来就在做的事：夸大自己的善意。就像沃尔特·霍顿在《维多利亚时代的思维框架》一书中所写的那样，“每个人有时都会装得比原本的自己好一些，甚至对自己也是如此。但是维多利亚时代的人比我们更加惯常于这种形式的诡计。他们生活在一个行为举止标准更严格的时代里……”

即便我们接受这样的观点：维多利亚人的虚伪是对维多利亚时代道德的一种间接的肯定，我们仍不禁要问，“道德”这个词用在这里正确吗？对于大多数维多利亚人来说，当时的主流思潮毕竟没有给他们带来纯粹的牺牲，因而许多人真心地希望每个人都能行动起来。但那不是维多利亚时代道德的衰败迹象，而是隐藏在健全的道德背后的

全局理念：鼓励非正式的非零和交换，从而提高全局福利。也就是说，鼓励经济生活领域和法律强制之外的非零和交换。一位为“自私大行其道”和“维多利亚式的美国已逝”而悲恸的作家发现，在维多利亚时代思潮下，“大批中部美国人生活在一个可预测、稳定和体面的社会系统中。这是因为，尽管有虚伪的成分，大多数人依然感觉自己对他人负有责任和义务，且这种责任感优先于个人的满足感。”我们可能会质疑最后一句话字面上的正确性，但不会怀疑主旨的正确。维持个人责任感的终极目标不是自我克制，而是个人对一个巨大社会契约的内隐认同。在这种契约下，为他人履行的义务总有一天会以间接的方式回报到自己身上。那位作家仍然是对的：如今大家用在戒备他人上的大量时间和精力在那个时代是不必付出的。

所以说，维多利亚时代的英格兰是一个令人称赞的社会，但其中的人并非特别令人钦佩。他们只是在做和我们一样的事——认真勤勉、彬彬有礼、考虑周全地做事，做到足以得到回报的程度。只是在那个时代，能得到的回报更多而已。此外，他们的道德行为，无论是否值得赞美，都只是一种继承，而非选择。维多利亚时代的道德良知以某种方式被塑造成了我们看到的样子，而那种方式是维多利亚时代的人自己也永远无法理解的，在某种程度上讲也毫无能力去影响它。

接下来是对查尔斯·达尔文的评价，这之中包含了我们知道的关于基因的权威说法：达尔文是他所处环境的产物。如果说他是一个好人，他也仅仅是很好地被动反映了当时社会的优良之处。更何况，他的大多数“好意”都得到了回报。

尽管如此，达尔文有时似乎超越了互惠利他的号召。在南美期间，他曾为火地岛的印第安人种植花园。之后的几年，他住在道恩村，创立了“道恩友好协会”（Downe Friendly Society），为当地的工人提供救助计划，并开了一家“俱乐部聚会室”（在那里，达尔

文通过斯金纳的操作性条件刺激[注]法来提升人们的道德水平——咒骂、打斗以及酗酒都会受到罚款）。

一些达尔文主义者把这类善举说成是一种自利行为。如果不能找到火地岛的印第安人对达尔文予以报答的证据，那么就说他是在“沽名钓誉”：因为小猎犬号上的人可能会把达尔文的慷慨轶事带回英格兰散布，所以他终究会以某种方式得到回报。但是达尔文的道德感强到足以把这类犬儒主义撕成碎片。当他听说当地的一个农民饿死了几只羊时，他便自行搜集证据，把案子带给当地法官。那些饿死的羊没有能力回报他，被告的农民当然也不会。达尔文的善行如此狂热难道真是为了“沽名钓誉”？恐怕不是。因为他确实没得到什么好处。类似的，他为南美奴隶所受的苦难辗转难眠又能得到什么回报呢？

对于这类“过度”的道德行为，最简单的一个解释是，人类并非“适应性的最大化者”，相反却是“适应性的执行者”。我们所讨论的适应性，即道德良知，是被“设计”成最大化地以基因自利的名义对局部环境进行探索的模式。但是这种“设计”的有效性还远不能确定，特别是在对于自然选择来说已经较为陌生了的现代社会环境中。

因此，道德良知能够引导人们去做一些并非出于私利的事情，除非减轻良心本身的不安也算出于私利。同情、责任和内疚，如果这些没有在青少年时期被真正根除掉，那它们通常会带来一些它们的“创造者”，也即自然选择不会认同的行为。

在本章伊始我们提出了一个有效假设，即达尔文的道德良知是一种功能稳定的适应。在许多方面的确如此，其中有些方面还非常振奋人心。这说明尽管某些掌控心智的机关被设计成终极自利的，但同时也具备与他人的心智机关和谐共处的能力，这个过程可能会产生大量的社会财富。在某种程度上说达尔文的良心并不是根据适应性来运作的。而这其实也很值得赞叹。

---

1. 人格与品德的对比与“有主见”（inner-directed）和“人云亦云”（other-directed）取向的区分有关。（参见莱斯曼，1986年1月5日《华盛顿邮报》）

2. 有证据显示，居住在大城市，或至少青少年时期在大城市度过的人，会采用一种“马基雅维利”式的生活态度参与社交，即一种冷漠自私、明哲保身的处世哲学。因而大城市给人的感觉便是，放眼望去似乎都是坏人。

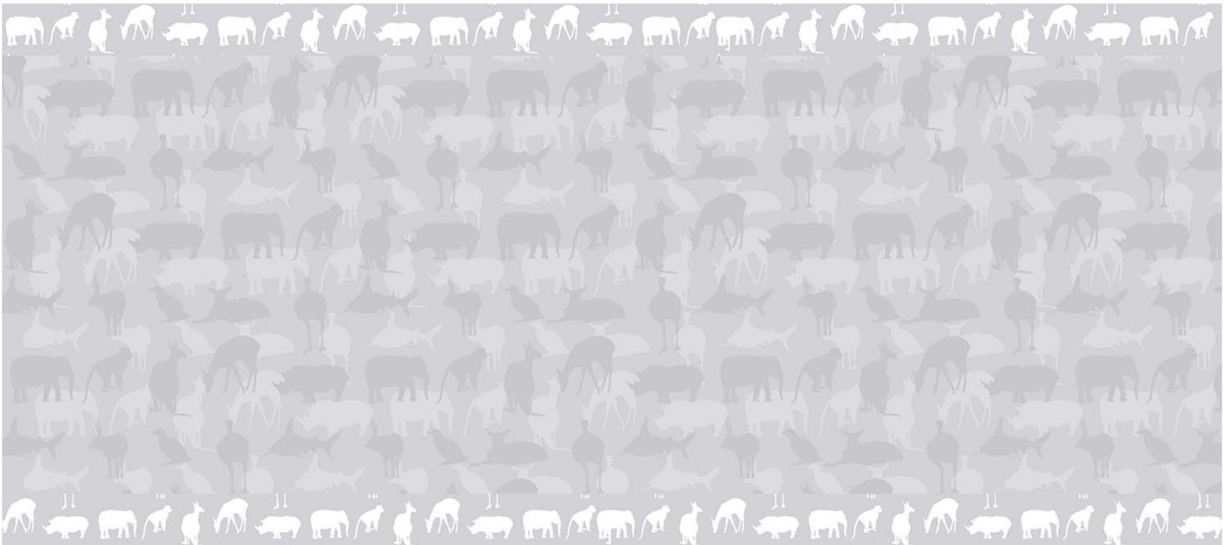
3. 操作性条件刺激，又称操作性条件反射，是斯金纳新行为主义学习理论的核心。不同于经典条件反射实验，斯金纳的操作性条件反射实验增加了一个新的元素：对行为后果的反馈。此理论的核心是：如果一个人做出组织所希望的行为，那么组织就做出强化这种行为的反馈；如果做出组织所不希望的行为，组织就给予惩罚。据此让组织成员学习组织所希望的行为，矫正不符合组织要求的行为。该实验在斯金纳设计的一种著名动物实验仪器“斯金纳箱”中进行。——编者注

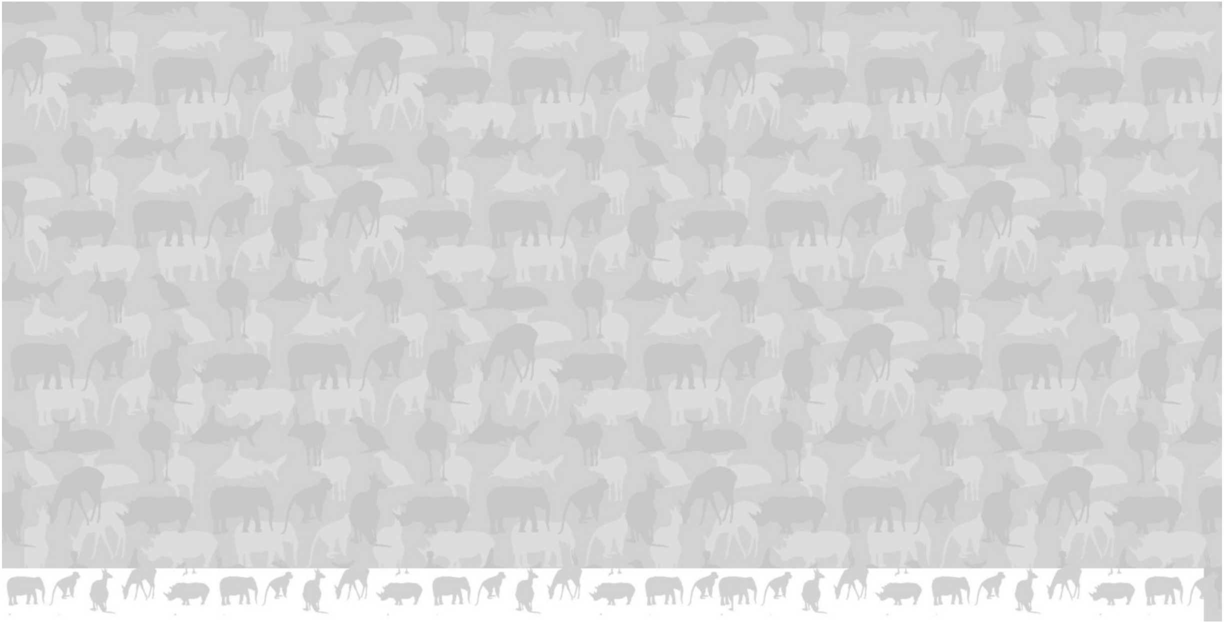
第三部分
社会冲突

我们所谓的文化中有价值的东西，

就是那些能够让我们获得社会地位的手段。

人们之所以会采纳某种价值观，正是因为它受人推崇。





第11章
达尔文的延宕

自从我来到乡间，我的健康有了很大改善。我相信，在一个陌生人眼中，我是一个颇为强壮的人。但我觉得我不能做任何费力的事，我总是被一些小事弄得很疲惫。接受“比赛为强者而设”这样的结论让我感到非常耻辱——我不会再做什么了，我将满足于其他人在科学中作出的贡献……

——致查尔斯·莱伊尔（Charles Lyell）的信



在1838年发现自然选择之后的20年里，达尔文并没有再向世界谈论它。直到1855年，他才开始撰写有关他的理论的书，而这本书并没有真正地完成。在1858年，当得知另一位博物学家已经提出了相同的理论时，他才决定要发表被他称为“摘要”的《物种起源》。该书出版于1859年。

但是达尔文在19世纪40年代并不是什么事都没做。尽管被频繁的疾病所困扰——剧烈的颤抖和呕吐，长期胃痛和气胀，晕眩，心悸，他依然是多产的学者。在他婚姻的前八年里，他发表了一些科学论文，完成了五卷本的《小猎犬号之旅的动物学》（*The Zoology of the Voyage of H. M. S Beagle*）的编辑，并且根据此次航行写成了三本书，分别是《珊瑚礁的结构与分布》（*The Structure and Distribution of Coral Reefs*，1842），《火山岛的地质观察》（*Geological Observations on the Volcanic Islands*，1844），和《南美的地质观察》(*Geological Observations on South America*，1846）。

在1846年10月1日，达尔文在他的日志里写道："完成了我的《南美的地质观察》的最后校样。这卷书花费了我十八个半月的时间，但是没有火山岛的情况那么顺利。因此，在地质方面我花费了四年半的时间。从我回到英格兰至今已经十年了。多少时间因为疾病而浪费掉了！"

就很多方面而言，这是一个典型的达尔文。在这个糟糕的停滞期中，伴随着他病情的加重，达尔文在工作中常常步履艰难。尽管在这段时间达尔文完成了伟大的三部曲（至少其中的一部仍然被认为是经典），可听上去并不像用力敲破一瓶香槟那样美好。他不断地自我批判，他甚至不能尽情享受完成工作的愉悦超过一天，就转而去关注它的瑕疵。这是他对时光流逝的强烈警惕和想要强迫自己更有效利用时间的观念所致。

你也许会想，这是一个好的征兆，可以帮助达尔文最终能够轻松地向着他的使命进发。在1844年，他给了艾玛一份230页的关于自然选择理论的草稿，连同将他出版的书面指令，并请她在他去世后能够"不辞辛劳地推进这件事"。有确切的事实证明达尔文身体状况的下降，那就是当时达尔文一家已经离开伦敦，搬到道恩乡下的村庄居住。在那里，他得以免于城市生活带来的分心和失衡的困扰，从他的家庭中得到温暖。同时，他在工作、娱乐和休息方面都遵循严格的生活规律，试图每天从他有限的体能中获得状态好的几个小时进行写作，只要他仍然活着。这是他为自己营造的环境，在此期间，他完成了几本关于南美地理的书。在一封于1846年10月1日写给菲茨罗伊船长的信中，达尔文写道："我的生活就像上发条的钟表一样，在我应该结束它的时候就会停下来。"

考虑到以上这些——一个安稳的工作场所，远离死神的召唤，并且最终完成了他从小猎犬号探险回来后的所有学术任务——还有什么原因能够进一步推迟达尔文撰写关于自然选择的著作吗？

简言之，是藤壶。注达尔文开始长期关注藤壶的动机是很单纯的，是基于对一个在智利沿海地区发现的物种的好奇心。但是一个物种联系到另一个，然后没过多久他的房子就成为了世界藤壶的总部，充满了通过邮件向藤壶收集者们讨要的样本。由于对藤壶的研究在达尔文的生活中占据了如此持久而核心的地位，达尔文的一个小儿子曾跑到一个邻居家去问："他把他的藤壶放在哪里？"到1854年为止——在达尔文预计他仅仅会耗费几个月或一年的时间在藤壶研究上的8年之后，他已经出版了两本关于藤壶的现有物种的书和两本关于藤壶化石的书，并且在这一领域建立了持久的声望。到现在，他的著作仍然被研究甲壳亚门蔓足亚纲（即藤壶）的生物学家所参考。成为一个出色的藤壶研究权威是没有任何错误的，但他有能力完成更加伟大的事情。为什么达尔文拖延了这么长时间才去实现他的伟大，这是一个值得沉思的课题。最为普通也是最为明显的理论就是：写一本几乎触犯你周围每个人的宗教信仰的书，包括很多同事和你的妻子，是一个需要十分慎重推进的工作。

这样的工作已经被少数人推进，而其结果从不会是纯粹的赞美。达尔文的祖父伊拉斯谟，一个著名的博物学家和诗人，曾于1794年在名为《动物法则》（*Zoonomia*）的书中独立提出一个进化理论。他曾希望在他死后出版这本书，但是最终在20多年后改变了他的主意，并说道："我现在是老头子了，再也不会恐惧一点儿辱骂了。"这就是他所得到的。拉马克的一个类似的关于进化方案的大规模阐述出现在1809年，并且被抨击为不道德的，也是在这一年，达尔文出生了。进而在1844年，一本名叫《创世的自然史之遗迹》（*Vestiges of the Natural History of Creation*）的书问世，概述了一个进化理论并且引发了暴乱。作者是一个名叫罗伯特·钱柏斯（Robert Chambers）的苏格兰出版商，该书出版时他几乎隐藏了自己的名字，这也许是明智的。除此之外，这本书被称作是"一个邪恶而肮脏的东西，它的碰触留下污点，它的呼吸玷污空气"。

然而，在这些异端的理论中没有一个像达尔文那样对神不敬。钱柏斯认为有一个“神圣的统治者”指导着进化过程。伊拉斯谟·达尔文成为了一个自然神论者，他说上帝为进化的时钟上紧了发条并且让它走动。尽管拉马克被钱柏斯批判为“冒犯天意的人”，但拉马克进化论与达尔文学说相比，彻头彻尾是精神上的。它的特色在于提出了一种不可阻挡的趋势，那就是生命体向着更加有组织的复杂性和高度自觉性的方向发展。试想一下，如果这些人都应该受到严厉的评击，那么达尔文将面临何其严重的谴责！他的理论中不包括神圣的统治者，不包括为钟表上弦的人（尽管达尔文有指向性地留下了其中一个可能性），也不包括内在的进步趋势，只有逐渐积累的偶然改变。

毫无疑问，达尔文从很早的时候就开始担心公众的反应，甚至在他相信进化论已经凝练为自然选择理论之前。他会权衡修辞策略以减弱批评。在1838年的春天，他在笔记本中写道：“说起对早期天文学家的迫害……”之后的几年，达尔文对责难的担心在他的通信中被印证。在一封信中，他向他的朋友约瑟夫·胡克坦承了他的想法，其中有一段是他写过的最具防御性的段落之一。“我几乎确信（与我最初的观点相反）物种不是（这就好像供认谋杀罪）不可变的，”他在1844年写道，“上天不容许我提出像拉马克提出的‘进化趋势’‘来自动物的缓慢意愿的适应性’那样毫无意义的理论，但是我所导出的结论与他的并没有很大的区别，尽管我所谓的‘变化的意义’与他的完全不同。我想我已经发现了（这有些傲慢！）一条简单的途径，物种借此实现精确的适应。现在一定在抱怨这五年来我一直浪费我的时间在跟一个什么人通信啊。连我都这样认为。”

病痛和疲倦

达尔文被一种敌对的社会氛围所阻滞的说法有很多版本，从离奇复杂的到简单的，并且通过不同的方式来描述他的延宕，有疾病的因

素也有智力上的原因。

在一个比较详尽的版本中，达尔文的病情扮演着身心治疗的延缓装置，它从没有被明确地诊断并且至今是个谜。达尔文在1837年9月感到心悸，在他开始他的第一本进化论笔记的几个月之后，他对他病情的报告像笔记中对自然选择理论的展开一样相当频繁地出现。

有人提出，艾玛坚持她的宗教信仰并为其丈夫的进化论感到痛苦，这增加了他的科学事业和社会环境的紧张关系。同时，她一心一意地护理他，使得他的不安更容易加重而非治愈。在一封她婚前写给查尔斯的信中有一段提到了那种影响：“没有什么比我可以在我亲爱的查尔斯不舒服的时候让他舒适，更加让我开心的了。如果你知道在你不舒服的时候我陪伴了你多久，就等到我能够在你身边护理你的时候再生病吧，我亲爱的查尔斯。”这些句子可能代表了艾玛在婚前高度的热情。

并不是所有将达尔文的病情与他的想法相联系的理论都意味着一个他们不知道的下意识的阴谋。达尔文可能只是患有一种像我们今天所说的情绪导致的病症。毕竟，被社会拒绝的焦虑归根结底是心理上的事情，但正如达尔文一样，这需要付出生理上的代价。

一些人认为达尔文真的患有某种疾病，可能是在南美感染的（也许是恰加斯氏病或是慢性疲劳综合征），但是他无意中利用沉浸在藤壶研究中来延迟面对舆论的压力。当然，当达尔文进入他的藤壶研究阶段时，就意识到它会是短暂的，他已经有些担忧这之后的事了。他在1846年给胡克的信中写道：“我正在开始写一些关于较低等的海生动物的论文，这将会耽误我几个月或许一年，这之后我会开始回顾我10年积累的关于物种和变异的笔记，我敢说我将无限地降低姿态站在所有可靠的博物学家的观点前——因此这是我未来的前景。”正是这种态度，可能导致一个为期8年的藤壶研究项目。

一些观察者，包括部分达尔文的同辈，都指出藤壶给了他们极大的帮助。他们完全沉浸在他的分类法的细节中（对于那些声称有一个理论可以解释所有有效的分类法的人来说是一个好的经验），并且给出了一整套动物子类让他从自然选择的观点出发进行检验。

事实上，关于分类法的问题，达尔文在1846年还没有全然清楚，这导出了所有关于他延迟的理论中最为简单的一个。并且在1856年也是如此，甚至在1859年《物质起源》出版时，达尔文依然没有详尽地阐述自然选择。在一个将会招来诽谤和憎恨的理论再次发布之前，人们总是试图修正它让它变得更好些，这也是人之常情。

达尔文所面对的关于自然选择的其中一个谜题是昆虫不育这一极端无私的现象。直到1857年，他才通过亲缘选择理论解决了这个问题。

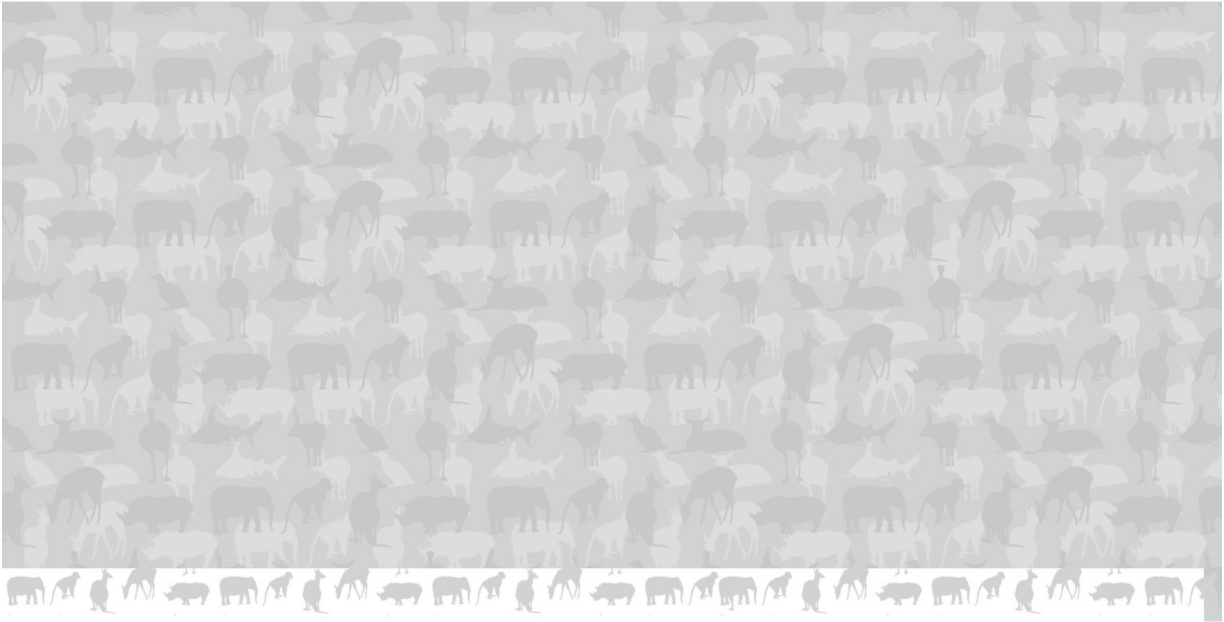
另一个谜题达尔文一直没有解决。就是遗传本身的问题。达尔文理论的一个重要优点在于它不像拉马克的理论那样依赖于习得性状的遗传。根据自然选择的观点，长颈鹿伸长脖子去吃高处树叶的行为没有必要影响它下一代的脖子长度。但是达尔文的进化论确实依赖于某种遗传特征在一定范围变化的形式，自然选择需要一个可以从中“挑选”的不断变化的菜单。如今任何一个生物学得好的高中生都可以告诉你这个菜单是怎样不断变化的——通过遗传重组和基因突变。但是在人们发现基因之前，这些机制没有一个是显而易见的。达尔文当被问及大量的性状怎样改变时，已经谈到“随机突变”，就好像是在说“事情就是这样，相信我。”

可以从进化心理学的角度来考虑达尔文的延迟。这一观点并没有给出一个全新的关于延迟的理论，但是它确实有助于排除一些神秘的插曲。这可能是在他的雄心和恐惧的演化根源变得清晰之后，最值得欣赏的了。目前，让我们放下1854年的故事，当最后一本关于藤壶的书出版后，此时达尔文正为即将到来的他一生工作的顶点而调动自己

全部的热忱。他写给胡克的信中称："我将感受到可怕的单调，当我开始集中精力在物种问题上时，整件事情就会像一个空泡泡那样爆炸。"

---

1. 生活在海边的一种甲壳纲动物，附着在岩石或船体上生活。——译者注



第12章
社会地位

这些表达方式是如此古老，难怪它们很难被掩饰。一个被侮辱的人可能会原谅他的敌人，并不想给予回击。但他会发现，想要平静下来比原谅他要困难得多。他可以做到沉默不语，但他会发现想要阻止他犬齿上的嘴唇变得僵硬却是一件很难的事情。

——《M观察日记》（1838年）



火地岛的印第安人令达尔文产生了许多困扰，其中包括了他们的社会明显缺乏等级分化。“现在，”达尔文在1839年这样写道，“就连一片布也被撕成碎片分给大家。没有一个人比其他人更富有。”达尔文认为，这种“完美的平等”恐怕会“在很长一段时间上制约他们文明的发展”。达尔文还提到了一个例子：“大溪地的居民在世袭制国王的统治下。另一群与他们相同的新西兰人在绝大部分时候奉行共和政体。尽管新西兰人也被迫将注意力转向农业发展并从中受益，但大溪地的社会发展已经远远超过了新西兰人的社会。”结果就是，“在火地岛，如果不出现一个足够有权力的首领来保护那些已经取得的进步——比如驯化过的动物或者其他珍贵的礼物，那么这个国家的政治状况将不可能得到改善。”

达尔文随后补充道：“另一方面，我们很难明白首领会如何出现。除非出现一种财产的分配方式，让首领能够彰显自身的权力并使之不断巩固。”

如果达尔文将这些事后的想法再多加咀嚼，他可能会开始思考为什么火地岛的居民中会出现这样“完美的平等”。对于一个在仆从照

料之下长大的富有的英国人而言，一个从未远离过饥饿问题的社会应该完全是平均主义的。那里没有陈列着大量雕塑，也没有严重的不公问题。但是社会地位有多种呈现形式，并且在每个人类社会似乎都能发现社会地位的踪迹。

火地岛的这种社会模式已经慢慢为人所知，这是因为20世纪众多人类学家所做的工作。这些人类学家像达尔文一样，来自高度阶层化的社会，他们被采集狩猎式的无阶级社会制度所震撼，或是被其吸引。弗朗茨·博阿斯（Franz Boas）和他著名的学生露丝·本尼迪克特（Ruth Benedict）注以及米德有一个很乐观的信念，他们认为人的心智具有无限的可延展性。人类学家们正背负着这个信念。博阿斯主义者对人类的天性抱有偏见，这从某种意义上来讲是值得赞扬的——这对达尔文主义者在政治方面粗略的泛化是一种出自善意的应对方式。达尔文主义者支持贫穷的存在并且将很多社会问题归因于人类的天性。但一个善意的偏见仍然是偏见。博阿斯、本尼迪克特和米德对人性方面的阐述遗漏了很大的一部分。这一部分就是人类对地位最深切的渴求，以及似乎是普遍存在的社会等级。

近来，一些信奉达尔文主义的人类学家开始仔细研究社会等级。他们发现即使在相距甚远的不同地方，也都存在着社会等级。

阿契人是位于南美的采集狩猎式群体，他们在一开始似乎处于一种理想状态下的平等。他们的肉都存放在一个公共的池子中，最好的猎人们会依照惯例帮助那些不太幸运的邻居们。但是在19世纪80年代，人类学家对阿契人进行了更细致的观察，并发现最好的猎人们虽然慷慨赠肉，但他们还储存了一些更为基本的资源。好猎人们有更多的婚外情行为和更多的私生子。并且他们的后代有更高的存活率，这显然是因为他们可以获得特殊照顾。换句话说，被大家认作好猎人是一种非正式的等级。好的猎人在男人和女人中都具有影响力。

居住在中非地区的阿卡俾格米人一开始看上去也缺乏社会等级，因为他们没有“首领”，即没有处于最高级的政治领导者。但是他们中有一位被称为“康贝堤”（kombeti）的人，这个人会以一种微妙的方式对重大的群体决策产生强有力的影响（“康贝堤”通常是依靠打猎的实力获得这个地位）。并且“康贝堤”也会获得最大份额的食物，以及更多的配偶和后代。

事实正是如此。越来越多的社会被信奉达尔文主义的人类学家以犀利的眼光重新评价，以至于人们开始怀疑是否真的存在完全奉行平等主义的人类社会。很多社会中并没有社会学家，因此它们可能并没有社会等级的概念，但是他们的确存在等级差异。他们也有处于高等级的人和处于低等级的人，并且每个人都知道谁是属于哪个阶层的。1945年，人类学家乔治·彼得·默多克（George Peter Murdock）在博阿斯主义的大潮流中溯游而上，发表了题为“文化的普遍特性”（*The Common Denominator of Cultures*）的文章。在这篇文章中，他大胆提出“阶级分化”在人类社会中具有普遍性。我们观察得越仔细，就越觉得这一观点是正确的。

从某种意义上来说，阶级的普遍性是一个达尔文主义式的难题。为什么要让失败者继续参与游戏？为什么社会地位较低的人尊崇地位高的人反而对他们自己的基因有利？如果一个系统给你的资源比给邻居的资源要少，为什么还要为这个系统作出贡献？

我们可以想到原因。或许社会等级能让整个群体更加有凝聚力，因为大部分乃至全部成员都可以从中获益，尽管他们所得到的利益是不均等的——正如达尔文对火地岛人未来命运的期望那样。换句话说，或许社会阶级的存在能为“集体利益”服务，并且社会阶级受到“群体选择”的支持。著名的作家罗伯特·阿德雷（Robert Ardrey）支持这一理论，他是群体选择论者中很有名的一员。群体选择论者的减少标志着新的达尔文主义范式的形成。如果人类天性不能屈服，阿

德雷写道：“那么组织起社会将是不可能的，人类将会处于失序的状态。”

或许是如此。但是考虑到许多完全缺乏社交型的物种，自然选择似乎并不像阿德雷那样关心社会秩序。自然选择非常乐于让生物体在无序中追寻内在的适应性。此外，如果你开始仔细思考群体选择论者的设想的情景，问题就出现了。假定两个部落的人在战斗中相遇，或者为了同样的资源进行竞争，等级制度更加发达、更加有凝聚力的部落将会胜出。但他们一开始是怎样进行等级化区分并产生凝聚力的呢？在每天都充满着基因之间竞争的社会，基因是如何造就屈服，从而使人们通过降低自身的适应性来谋得立足之地的呢？他们难道不会在为组织作出贡献之前就从基因库中被驱逐出去吗？这些就是群体选择理论——比如达尔文关于道德情操的理论——所经常需要面对并一直难以跨越的部分。

达尔文主义是关于社会等级的解释中最为人所广泛接受的一条很简单也很直接，并且能很好地为人们所观察到的事实。只有在这则理论的支配下——只有在不受道德和政治的影响时，明确地了解了人类社会等级的情况下——我们才能重新讨论道德和政治问题。从何种意义上来说，社会的不平等埋藏在人类的天性中？这种不平等是否如达尔文所说，是经济和政治发展的先决条件？是否有些人生来就该侍奉他人，而另一些人生来就该领导他人？

关于社会阶层的现代理论

将一群母鸡散养在一个区域，经过一段时间饱含斗争的混乱，情况将会稳定下来。争论食物的结果是简单而带有决定性的：一只母鸡用嘴啄另一只母鸡，然后快速取走它的食物。这种方式形成了一个模式。有一个简单、线性的等级，并且每只母鸡都知道它们自己位于哪

个等级。A可以啄B而不受惩罚，B可以啄C，依此类推。挪威生物学家索利夫·谢尔德鲁普－埃比（Thorleif Schjelderup-Ebbe）于1920年发现了这个模式，并且用“啄食顺序”一词为之命名。谢尔德鲁普－埃比还发现，这个模式可以外推到政治方面：“独裁是世界的基本法则，任何生命和存在形式都与之密不可分……没有任何地方不存在独裁者。”难怪人类学家长期以来一直在回避进化中与社会阶级有关的问题。

母鸡之间的等级并非随意而来的。B一定在过去的冲突中对C有绝对优势，而A则能战胜B。所以，将逐渐出现的社会等级仅仅解释为每个人追求个人利益的总和，也是不对的。即使是母鸡也要对能战胜自己的个体俯首称臣，这是为了在战斗中保存实力。

如果你花很久的时间去观察小鸡，你可能会疑惑它们是否真的会形成一个复杂的想法，例如：“反正A一定会赢过我，所以我才懒得去和它打呢。”你的问题提得很好。啄食顺序正是自然选择过程“考虑”过的问题，所以我们生物体就不必考虑了。生物体必须能够区分他的同伴们，并对曾粗暴对待自己的个体产生适当的恐惧。至于这种恐惧背后的逻辑则可以不去深究。任何可以促进小鸡产生选择性恐惧的基因都有助于减少无用和耗费能量的争斗，这些基因将会繁盛起来。

一旦这些基因遍及整个群体，那么社会等级就成了社会结构中的一部分。社会看起来就像是为那些认为规则比自由重要的人而设计的一样。但这并不意味着事实就是如此。正如威廉姆斯在《适应与自然选择》中所说的那样：“狼群以及许多脊椎动物和节肢动物所表现出来的主从阶级并不是一个功能性的组织。这种阶层的每个个体在对食物、配偶和其他资源的竞争中不断妥协，进而产生一个统计学上的结果。每次妥协都是具有适应性的，但是并不是说统计学上的总和也具有适应性。”

在关于社会等级的解释中，这并不是避开了群体选择论者陷阱的唯一可能的解释。另一个解释基于约翰·梅纳德·史密斯关于进化稳定状态的概念。更确切地说，是基于他对一种假想的鸟类做出的“老鹰－鸽子”分析。将统治和屈从设想为两种基于基因的策略，每种策略的成功都基于他们的相对频率。作为一个统治者（例如，来回走动恐吓那些屈从者，从而抢走他们一半的食物），周围有很多屈从者是一件好事。但当这个策略普及之后，它就变得不那么有成效了：可供压榨的屈从者越来越少，统治者越来越多地相互攻讦，并投入耗费精力的争斗中。屈从者虽然要经常放弃自己的一部分食物，但也可以避免像统治者一样在争斗中受到越来越多的损害——这就是为什么屈从者策略可以繁荣起来的原因。群体内部应该保持理论上的平衡，即统治者和屈从者的比例应该是固定的。就像所有进化中的稳定状态一样（请回想第三章中出现的蓝腮太阳鱼），这个平衡的比例应该能让采用任意策略的个体都获得繁殖上的成功。

存在符合这个解释的物种。在哈瑞斯麻雀中，颜色更深的鸟更有攻击性、更占优势。颜色浅的鸟更加被动，并处于从属地位。梅纳德·史密斯找到了间接证据证明这两种策略都有利于适应——这是进化稳定状态的一个特征。但当我们转向人类或者另一个有阶级分化的物种时，这种关于社会等级的解释出现了问题。最显著的问题在于发现问题的数目之多——在阿契人、阿卡人中以及许多人类社会和其他物种的社会中，位于低等级的人只能获得更低的繁殖成功率。这并不是各策略综合进化的稳定状态的象征。这是位于低等级的动物在逆境中努力求生的表现。

近几十年来，人类学家已经不再重视社会等级了，但心理学家和社会学家仍在研究它的动态特征，观察我们人类利用哪些天赋将我们自己区分开来。将一组孩子放在一起，不久之后，他们就会分化出明显的等级。在金字塔尖的孩子是最受欢迎的，也最经常被模仿，并且当他们想行使权力时，其他孩子最听从他。这种倾向的雏形在仅仅一

岁大的孩子中就可以见到。一开始，地位等同于坚韧程度，处于高等级的是那些从不让步的孩子。尤其是对于男性而言，韧性在整个青春期都非常重要。但在早期的幼儿园阶段，孩子们通过合作的技巧来获得地位的升高。其他才能，包括智力、艺术才华等，也占据一定比重，尤其是当我们长大之后。

许多学者就这些模式进行了研究，他们的研究中并不带有达尔文主义倾向。但这并不意味着这种机械的学习模式不存在内隐的基础与之对应。此外，社会等级也在我们的家庭中起着作用。它以明晰而复杂的方式表现在我们的近亲之中。社会等级在黑猩猩和矮黑猩猩中均被发现。在和人类关系亲密程度仅次于它们的大猩猩，及其他很多灵长类动物中，则发现了形式较为简单的社会等级。如果你从别的星球带来一个动物学家，向他展示我们的进化树，并指出距离我们最近的三个支系都具有简单的等级化概念，这个动物学家大概会猜我们人类也是如此。如果你再告诉他，当人们仔细观察时，每个人类社会都存在等级分化，并且在不会说话的孩子中也是如此，他或许会更仔细地思考这个论断的可能性。

这里还有更多证据。不同文化的人们表明自身地位或者他人地位时，他们的方式似乎是稳定的。达尔文在广泛咨询了许多传教士和游历过世界各地的人之后作出结论："人们通过很多方法来表示轻视、蔑视和厌恶，比如通过许多面部动作或者手势，并且这些方式是世界通用的。"他还指出："一个骄傲的人会通过将头部和身体直立来显示自己优于常人。"一个世纪之后的研究表明，人们在获得成功之后，会更加直接地做出这些动作——比如在学生考了高分之后。生态学家艾雷尼厄斯·埃布－埃比斯菲尔德（Irenaüs EiblEibesfeldt）发现许多种文化中的孩子在打架失败之后都会自卑地低垂头颅。这些普遍化的表达方式是具有内在反射的。所有文化中的人都会为自己在社会中的成功而骄傲，会为失败感到难堪甚至羞耻，有时还会为结果悬而未决而感到焦躁不安。

非人的灵长类动物也会发出和人类相同的社会等级信号。作为雄性首领的黑猩猩以及大部分灵长类动物，走路时都会昂首阔步。当两只黑猩猩为了社会地位而斗争之后，失败的一方都会卑微地蜷缩起身体。这种形式的鞠躬随后被屈从者不断重复，用来保证秩序的稳定。

社会地位、自尊和生物化学

在人和其他非人灵长类动物相似的行为之下，有着相似的生物化学机制。在长尾黑颚猴的社会中，首领雄猴比它的下属有更多的神经递质5-羟色胺[注]。并且有一个研究发现，在大学学生会中，学生会的领导者比权力较低的学生会普通成员有更多的5-羟色胺。

人们往往认为在逐渐消亡但是尚未消失的东西是应该消失的，这是澄清这个错误概念的很好的机会。这并不是说在“激素控制下”或者一些其他的“生理控制下”的所有行为都是“被基因所决定的”。是的，5-羟色胺和社会等级之间的确存在一定的相关。但是这并不意味着一个给定个体的社会等级是一种“写入基因”，在出生时就预定好的。如果你在某人尚未升职到大学兄弟会会长一职之前，或者在一只长尾黑颚猴成为首领之前查看他们的5-羟色胺水平，你会发现他们和其他个体差不多。尽管5-羟色胺水平是一个生理指标，但它却在很大程度上是社会环境的产物。自然并不会在出生时就预定谁是领导者，自然只会在某个个体成为领导者之后为他赋予领导者所需要的能力（同时有一些证据表明，生理因素还会支持他们在适当的政治时机角逐领导者的职位）。如果你当选了大学兄弟会的会长，你也可以有很高的5-羟色胺水平。

当然，不同的基因依旧起着作用。一些人的基因使得它们异常地野心勃勃，或者是异常聪明、有运动天分、有艺术天赋或者许多其他特质——包括有很多5-羟色胺。但是这些特质要在一定的环境中才能

开花结果（又是特质与环境彼此依赖），并且最终转化出的社会地位在很大程度上取决于机遇。没有人生来就是领导者，也没有人生来就是随从。鉴于人们生来在某些方面占有优势的程度，与生俱来的权力中文化的成分和基因的成分是差不多的。许多事实表明，我们有很多达尔文式的理由相信每个人生来都有5-羟色胺水平升高的能力，即在有利于升迁的社会环境下有处于领导者地位时应有的设备。人脑最重大的特点就在于它的灵活性。因为脑的灵活性，我们并不能完全根据自然选择的法则去判断一个人能否走上更高等级。

5-羟色胺是做什么的呢？这个神经递质的作用是如此微妙，因为它很依赖化学环境，所以仅仅简单概括它的作用是有风险的。但5-羟色胺至少可以让人放松，并让人更加合群，更加坚定自信，就好像一杯酒的作用。实际上酒精的作用之一就是促进5-羟色胺的释放。可以做一个小小的简化，你可以认为5-羟色胺提高人的自尊，它可以让你的举动符合一个受尊敬的首领。5-羟色胺水平过低不仅伴随着低自尊，还会带来严重的抑郁症，甚至可能引发自杀。抗抑郁药物，如百忧解可以促进5-羟色胺的释放。

目前为止，这本书很少提到5-羟色胺这类的神经递质，或者其他生物化学方面的知识。部分原因是生物化学与许多我们尚未了解的基因、脑和行为方面知识有关。另外，关于进化分析的逻辑很精妙，我们经常只了解基因的作用，却并不具体了解这些基因影响到的细节问题。但是细节问题却处处存在。每当我们谈论到基因（或环境）对行为、思想、情绪等的影响时，其实我们都是在谈论生化反应链带来的影响。

随着这些生化反应链日趋明晰，我们可以将之前尚未分析的数据整合，并将这些数据放进达尔文理论的框架中。在过去的几十年中，心理学家们发现人为降低受试者的自尊（通过谎称受试者在个人测试中得分很低）会让受试者在随后的纸牌游戏中作弊率提高。最近的研

究表明，体内5-羟色胺水平较低的人更容易进行冲动性犯罪。用进化的眼光去看，或许这两个发现所表达的是同一件事——“作弊”是一种适应性的反应，它出现在人们被抛到金字塔底部，并难以通过正当途径获取资源时。人们总认为城市中降低犯罪率的方法过分简单粗暴，但或许这种方法也是有一定道理的。城市排斥“低自尊”的个体，因为电视电影总是在告诉那些贫穷的学生，社会的最高层次并没有他们的一席之地。我们再一次看到达尔文主义与一般的决定论者和右翼的冲突之处，以及达尔文主义与赞成环境决定论的左翼的一致。

我们还有另一种方法来检验群体选择理论。如果我们认为低等级个体的进化只是群体性成功的附属品，群体的成功会向下流，让低等级的个体也从中受益。那么位于低等级的动物就不应该想要花费时间去破坏群体中的等级秩序。

证实5-羟色胺和社会等级在非人的灵长类动物中有什么关联是一项十分复杂的任务，甚至没有人在我们最近的旁支黑猩猩身上测试过。但是经验丰富的人说关联的确存在。确实，人类和黑猩猩追求社会地位的举动相似到令人震惊的地步。人类和黑猩猩有相同的祖先，鉴于我们与黑猩猩的亲缘关系如此接近，我们的背后一定存在许多相似的生化机制与我们的心理状态和情绪状态相对应。因此黑猩猩直接的斗争也值得我们仔细研究。

黑猩猩对社会等级投入了许多注意力，其中很多都是程式化的：譬如对社会等级高的个体表示谦卑。黑猩猩也会鞠躬和亲吻首领的脚。（吻脚的仪式似乎是某种文化的特例，并不是所有黑猩猩群体中都存在这个现象。）但是至少对于雄性群体而言，个体间的次序是通过许多努力才被广泛接受的。如果你看到一只黑猩猩享受着很多同类的崇敬，它一定曾经赢得过许多重要的争斗。

赌注是十分实际的。资源大致按照社会地位来分配，处于金字塔顶端的雄性将得到最多的资源。特别是在发情期，雄性首领会严密保

护生育能力强的雌性个体。

这样的社会等级阶梯一旦形成，向上一层阶梯就会带来更丰厚的回报。能帮助黑猩猩用适当的代价向上爬的基因将会扩散开来。这些基因可能通过缓慢驱动个体来发挥作用，比如有这些基因的人会被认为是“有野心的”或者“喜欢竞争的”。此外还会缓慢注入“丢脸”（厌恶丢脸，同时会在体验重大失败后感到丢脸的情绪）或者“骄傲”（喜欢骄傲，同时会在做了重要的事后感到骄傲的情绪）等情感。但无论个体体验到的情感究竟是怎样的，只要这些情感能增加适应性，它们就会成为这个物种心理的一部分。

在这种力量的驱使下，雄性大猩猩的似乎比雌性大猩猩要更加引人注目——他们会为了社会地位更努力地工作。正因为这样，雄性的地位是不稳固的。常有年轻的个体向雄性首领发起挑战，并且雄性首领要花费很多的时间来发现这些威胁并予以阻拦。在雌性个体所在的阶级中，资历通常很重要，而斗争较少，因此雌性不会过分投入对社会等级的竞争。事实上，雌性的社会等级是如此稳定，只有很有经验的人才能分清她们；与之相比，要看出谁是那个自大而专横的雄性领导就很容易。雌性个体社会是靠友谊维系的，并且经常会持续一生，而雄性个体间靠的则是功利的策略。

男人、女人和社会地位

在人类社会中很多事也是如此。人类社会中的男性也被认为是有野心的、以自我为中心的和投机主义的。《你怎么就不明白》（*You Just Don’t Understand*）一书的作者，语言学家德博拉·坦能（Deborah Tannen）观察到男性间的谈话和女性不同。男性间的谈话“首先是保持独立性的方法，也是谈判，也是维持社会地位的方法”。20世纪下半叶，许多人认为男女间的差异完全是由文化产生

的。坦能在她的书中表示了对这一观点的赞同。这个观点当然是错误的。进化在背后推动着雄性黑猩猩对社会地位的狂热追求，这一机制当然也在人类的进化过程中发挥了作用。

这一动态体系也能解释雌性和雄性在交配方面的特点：雄性有大量繁衍后代的潜质，而雌性繁衍后代的潜质存在局限性。其结果就是雄性间繁殖成功率的差异：在一个极端，处于社会底层的个体可能没有后代；事实上，自然选择对低等级的个体有明显的厌恶。在另一个极端，处于首领地位的雄性个体可以与许多母亲繁衍许多后代，这使得对权力的无限渴求根植于雄性之中。对于雌性而言，等级角逐中有关繁殖的筹码较少。不论她的社会地位如何，一个处于排卵期的雌性黑猩猩不会没有配偶。她与其他雌性个体并不处在性的争斗中。

当然，其他物种中的雌性也可能为了配偶而争斗——竞争能对子代投入最多的配偶。但是并没有证据证明进化的过程中社会阶层在这种竞争里是一种主要的工具。此外，雄性为了交配而竞争的进化压力似乎比雌性为了资源而竞争的压力更强。原因依旧是雄性之间适应性的潜在差异比雌性间更大。

吉尼斯世界纪录证明了这个观点。据记载，人类历史上生育子女最多的男人一生共有888个孩子，这比一个女人最多能有的子女数多了860个左右，除非她能生育多胞胎。这个人就是嗜杀成性的穆雷·伊斯梅尔（Moulay Ismail），摩洛哥谢里菲王朝的国王。一想到这个外号为“杀人魔王”的人的基因流传给了近1 000个后代，就令人觉得有点不寒而栗。但自然选择就是这样进行的：最冷酷的基因往往能胜出。当然，穆雷·伊斯梅尔的嗜血也不一定就存在于哪个特异的基因中，或许只是因为他有一个悲惨的童年。重点在于：有时基因会引发男性对权力的无度追求，而权力带来许多子嗣，所以这些基因更加繁盛。

小猎犬号的旅行之后，达尔文在给他的表亲福克斯的信中写到，他的工作已经“被很重要的人接受了，这给了我很大的自信，我希望

这不仅仅是徒有其表的成就，尽管我承认我常常感到自己像是欣赏自己尾羽的鸽子一样。”当时，达尔文还没有领悟到自然选择的理论，更是远远没有理解性选择的机制，他不会意识到自己的这个比方是多么恰当。但是随后他就会发现，人类的自我和鸽子的尾羽是在同样的推动力下产生的，即雄性间的性竞争。“女性的心理倾向与男性不同，简单地说，女性更加温柔，并且不那么自私。”达尔文在《人类的起源》一书中这样写道，“一个男性是其他所有男性的对手，他从竞争中得到快乐，并且这种倾向很容易使雄心壮志演变为自私自利。这些随之而来的特质似乎成为了男人的不那么好的天性。”

达尔文还发现，这些与生俱来的特点并非仅仅是人猿时期的遗留物，它们也是我们在进化为人之后所面对的压力的产物。“最强壮最精力充沛的男性——那些能很好地保护家庭并为他的家庭狩猎的人，以及之后出现的首领或领导人——他们被配上最好的武器，并且拥有最多的资产，比如很多狗和其他动物。比起部落中那些更弱、更贫穷、更矮小的成员，这些人会培育更多后代。毫无疑问，这些人通常也可以选择更有吸引力的女人。目前，几乎世界上每个部落的首领都有一个以上的妻子。”实际上，对阿契人、阿卡人、阿兹提克人、印加人和古埃及人的研究表明，在避孕方法得到普及之前，许多文化中的男性权力就代表着大量的子嗣。尽管如今避孕已经打破了这一联系，男性的社会地位仍旧与他们性行为的次数存在着一定联系。

当然，男性间的竞争既有文化背景又有遗传学基础。在初学走路的孩子中，男孩子说话的态度普遍要比女孩子更蛮横。家长们会让男孩子接触枪支，并为他们报名参加少年棒球联合会。家长的态度可能也是受基因影响的。家长们可能被基因设定为要把男孩子塑造成最理想的繁殖机器（或者更明确地说，是塑造成在我们的进化环境中繁殖的最理想的机器）。米德曾经对原始的社会进行过观察，并且得到了一些可以应用于所有社会中的方法。“小女孩开始明白自己是女孩，只要简单的等待，总有一天会变成母亲；而小男孩明白了自己是男

孩，如果他在许多男孩该做的事中获得成功，那么他将成长为一个男人，并可以向大家展示自己的男子气概。”（有证据表明在一夫多妻制的社会中，位于高阶层的男性都极为高产，父母会通过特殊的方法来培养孩子的竞争力。）

但这一切都不是为了说明雄心壮志只是男性的专利。对于雌性的灵长类动物而言，不论是猩猩还是人类，社会地位可以带来利益，比如更多的食物，或者对自己的后代更有利的环境。因此，雌性也会拿出一部分热情来追求社会地位。年轻的雄性个体通常会被雌性黑猩猩所支配，这就造成雄性权力结构中的一段真空，这些雌性黑猩猩甚至可以爬到很高的政治地位。当被研究者关起来的黑猩猩中没有成年雄性时，雌性可能成为首领，并且在面对雄性对手时捍卫她的地位。我们的另一个进化史上的表亲，矮黑猩猩中有更多的雌性渴求权力。在一些被捕获的小族群中，雌性是无可置疑的首领。即使在野外，更加强大的雌性也能战胜等级较低的成年雄性个体。

鉴于我们已经了解了黑猩猩间关于权力的争斗，这些原理至少部分适用于女性。我们将会把目光投向男性间的斗争，因为男性间的斗争产生了新的变化，但是驱动这些斗争的燃料对于人类男女来说可能是相同的，尽管女性体内燃料的剂量要小一点。

人类和黑猩猩的社会等级都比鸡的社会等级要更稳固。谁听从于谁是时时变动的，不仅因为社会等级会重新洗牌（这也确实是一部分原因），也因为它们的优势是依赖环境的——灵长类动物达到目的的原因可能是由于其他同伴在身旁。原因就是人类和黑猩猩有鸡所没有的特点：互惠的利他主义。居住在一个互惠利他的社会中意味着拥有朋友。朋友们会在社会冲突中互相帮助。

这些看似显而易见，但追根究底，朋友究竟是为了什么？这实在是件很不可思议的事。混杂着互惠利他和社会等级的进化过程使朋友产生，这在其他动物的生命中是极为罕见的。

一旦阶级形成，那么社会地位就成为了一种资源。这事实上是这个混合产物的催化剂。如果社会地位让你容易获得食物或者性伴侣，那么追求抽象的地位就是有意义的。这就好像你虽然不能拿钱来吃，但是赚钱依然有意义一样。因此两个动物之间为了提升地位而互相帮助就如同交换食物。这种交换的结果并不为零，自然选择通过提供机遇来支持这种行为。在仔细观察了黑猩猩和人类的社会之后，可以说友谊最大的目的就是互相提供追求社会地位的援助。你或许可以反驳这一结论，但是从自然选择的观点来说确实是这样的。

进化中，社会等级和互惠利他行为的融合可以解释人类生活中的很多现象。我们情绪的动摇，我们所作的重大贡献，我们对他人、对组织、对某个想法的态度的改变，很大程度上都受到这种融合的支配。它组成了我们日常生活的本质。

这种融合还形成了我们存在的结构。在公司、政府部门的工作，在大学中的生活——无一不受到同样器官的支配。互惠利他行为和社会等级都为个体基因的存活提供帮助，它们共同支撑起了人类世界。

你可以观察黑猩猩日常生活的主要部分。请看它们的社会结构，然后设想它们的智力有一个巨大的飞跃——在记忆、心机、长期计划、语言等方面。你可以瞬间描绘出一群衣冠楚楚的黑猩猩在各种大厦里：办公楼或者学校。一切地方都和人类社会一样运转，可能比我们好一点或者差一点。

黑猩猩的政治

黑猩猩的社会地位和人类社会地位一样，不仅依赖于野心和蛮力。当然，如果一只黑猩猩想要成为首领，他需要打败现任首领至少一次。新首领可能会经常恐吓前任首领和其他下属。他在族群中来回

奔走，敲击地面，带领着一队猩猩大吼大叫，或者粗暴地拍打一两个下属，以此来展示自己的霸主地位。当然，要想达到并保住首领地位也需要一定的战略眼光。

珍妮·古德尔在非洲研究的一只黑猩猩迈克很好地说明了它是如何巧妙地夺取地位的。迈克并不是一个愚笨的样本，它发现将空的煤油桶推向成年黑猩猩并发出很大的声音，就可以获得他们的尊敬。古德尔这样写道：“有时迈克会连续四次不断重复这样的动作，直到他的对手停止挑战并开始梳毛为止。迈克最终停止的时候（经常恰好坐在其他雄性曾经坐过的地方），他们会聚拢回来，用顺从的姿势帮迈克梳理毛发。迈克千方百计地获取各种人造物来展示自己的能力——椅子、桌子、箱子、三脚架，他会用一切可以拿到手的东西。最后我们只好把这些东西都锁起来。”

迈克特有的天分并不是特别典型，可能与人类进化过程关系不大。在黑猩猩中，关于角逐社会地位最常用的智慧并不是高明的技巧，而是社交方面的领悟力。它们懂得操纵互惠利他的忠诚和个人的优势，即马基雅维利主义。

总之，黑猩猩和人类一样，很少独自成为首领。处于最高地位的个体中有一部分是有雄心壮志的年轻雄性，他们的地位很不稳固。因此首领都倾向于安排一些固定的支持者。支持者可能是一个强壮的助理，他帮助首领打发那些挑战者，同时获得一定的便利，比如可以与排卵期的雌性交配。支持也可以来自和雌性首领的紧密关系，她可能会参与雄性首领的防御行为，作为回报，让自己和子女获得优待。支持行为也可能更加复杂和广泛。

灵长类动物学家弗兰斯·迪·瓦尔（Frans de Waal）的描述可以很好地说明黑猩猩间权力的更迭、情绪变动与黑猩猩认知能力的复杂性。这些事发生在荷兰阿纳姆地区动物园中一个两英亩大的岛上，故事内容如肥皂剧的剧情一样扣人心弦。很多人认为迪·瓦尔的书名

《黑猩猩的政治》（*Chimpanzee Politics*）有一些问题。他们认为作者过分简单地将黑猩猩的行为归因于一种人类的天性。但是没有人能否认这本书对黑猩猩生活细节的详细记录是独树一帜的。我会按照迪·瓦尔讲故事的方法来复述这个故事，连同他拟人化的叙述方式，随后我们再来解决关于书名的问题。

故事的主角耶欧恩深知权力的不稳固性。当他处于首领地位时，他靠的是许多雌性的拥护，其中最主要的一位是玛玛，贯穿故事始终，她一直占据着雌性个体中的领导地位，并有很高的影响力。当更年轻更强壮的路易特前来挑战时，耶欧恩需要雌性拥护者的帮助。

路易特愈挫愈勇，挑战不断升级。一开始，路易特在占有欲极强的耶欧恩面前公然与处于排卵期的雌性进行交配，使耶欧恩嫉妒。随后，路易特针对耶欧恩展开了一系列咄咄逼人的炫耀和威胁。最后出现了肢体冲突：路易特从树上扑向耶欧恩并袭击了他，然后逃之夭夭。这些事情是处于首领地位的雄性所不能容忍的，耶欧恩开始咆哮。

耶欧恩跑到一群雌性黑猩猩中，依次拥抱她们，从而加固了彼此的战略性联系，然后带领着这群猩猩冲向路易特。耶欧恩和他的同伴们将路易特逼进死角并向他大发雷霆，路易特只好逃离。他在第一场战斗中输掉了。

耶欧恩似乎提前察觉到路易特在准备这次挑战。根据迪·瓦尔的记录，在路易特发动第一次公然袭击之前的一周内，耶欧恩花费了超过以前两倍的时间来与成年雌性进行友好的接触。政治家们也会在竞选阶段笼络民心。

可怜的耶欧恩，他所取得的胜利只是短暂的。路易特开始暗中破坏他的统治联盟。路易特连续数周不断惩罚那些耶欧恩的支持者。当他看到一只母猩猩在为耶欧恩梳理毛发时，他会接近二者发出威胁，

甚至对母猩猩拳脚相加，并在她身上跳来跳去。但随后，路易特可能会帮这只母猩猩梳理毛发，并和她的孩子玩耍——只要母猩猩不再和耶欧恩在一起。于是母猩猩明白了路易特的意图。

或许如果耶欧恩能更好地保护他的同伴，他就能保留自己的领导者地位。但这个方法的实施受到了与路易特结有同盟关系的雄性尼基的限制。尼基和路易特一起骚扰母猩猩，有时会亲手痛打她们。他们之间的合作关系是天然形成的：尼基刚刚脱离青春期，正试图努力在雌性黑猩猩中建立统治地位，这是年轻雄性黑猩猩的习俗之一，因此和路易特的联合使这项任务变得更加容易。经过短暂犹豫之后，路易特让尼基获得交配的优先权作为附加的奖励。

在孤立了耶欧恩之后，路易特登上了首领的地位。转变过程自然包括了他们之间多次的对抗，直到耶欧恩谦卑地恭贺路易特为止。

路易特表现得像是一个明智而成熟的领导者。在他的统治下，大家生活在公平有序中。如果两个黑猩猩在打架，他会冷静地介入其中，恩威并施地阻止这场争斗。如果他与参战的人站在一方，他通常会帮助战败者。我们通常将这种支持受压迫者的方式称为平民主义。耶欧恩也曾经用过这种方法，这种方法似乎特别能打动雌性个体。她们不像雄性那样热衷于追求社会地位，她们似乎对维持社会稳定有特别的兴趣。如今路易特已经可以依靠她们的支持了。

但是在政治长跑中，平民主义并不足够。一方面，路易特仍旧面对着耶欧恩一直以来对权力的痴迷（或许还包括一些残余的敌意，尽管两者之间曾有多次对决，但在耶欧恩俯首称臣后，两者之间有很多梳理毛发的行为）。另一方面，路易特还要面对尼基明显的野心。路易特一定已经认识到后者更具有威胁性，所以他向耶欧恩寻求结盟，这样就能将尼基排除在领导者的圈子之外。但是耶欧恩似乎意识到了自己在这场权力制衡中的关键地位，所以他朝秦暮楚，在路易特与尼基之间游走。最后，他把天平倒向了尼基并与之结盟推翻了路易特。

尼基成了首领，但是耶欧恩在第二年聪明地打出了一张王牌：是他而非尼基带领所有雄性进行交配活动。迪·瓦尔认为尼基只是傀儡政权，耶欧恩才是王座之后掌握权力的人。

这个故事有一个变态的结局。在迪·瓦尔的书出版之后，尼基和耶欧恩发生了争吵。但是他们在路易特重新获得统治地位后又达成了一致。在一场恶斗结束后的夜晚，尼基和耶欧恩将路易特打成重伤——他们甚至残忍地将象征路易特雄性特征的睾丸扯掉。迪·瓦尔不太确定这两个谋杀案的嫌疑犯中谁更的过失更重。“比耶欧恩年轻十岁的尼基似乎只是耶欧恩游戏中的一枚棋子，”他随后评论道，“我发现我自己自己陷入了道德两难的境地，但直到今天为止我还是会把耶欧恩视作一个谋杀犯。”

作为一只黑猩猩，感觉是怎样的？

这则发生在阿纳姆地区黑猩猩身上的故事被描述得仿佛发生在人身上一样。迪·瓦尔真的应该为自己的拟人化而承受抨击吗？富有讽刺意味的是，所有进化心理学家都会投票为他定罪——至少在一张诉状上。

迪·瓦尔猜想，在路易特角逐首领地位之前，耶欧恩就开始花费更多的时间和母猩猩待在一起，耶欧恩“已经察觉到路易特的态度正在变化，并且自己的地位受到了威胁”。或许耶欧恩确实“察觉”到了态度的变化，并且这也可以很好地解释为什么他会对政治地位重要的雌性忽然发生兴趣。但我们也必须像迪·瓦尔那样假设耶欧恩“知道”，即有意识地预期到逐渐降临的挑战并理智地采取措施阻止路易特吗？为什么不能是路易特逐渐增长的魄力简单地让耶欧恩感到巨大的不安，从而推动了耶欧恩去和他的朋友进行更进一步的接触呢？

能够促使个体对威胁产生无意识理性反应的基因当然会在自然选择中胜出。当一只年幼的黑猩猩或者婴儿看见一只可怕的动物，他们会退向自己的妈妈，这个反应是符合逻辑的，但是小孩子们很有可能并未意识到其中的逻辑。同样的，我在前文中提到达尔文反复发作的疾病可能周期性地填充着他对艾玛的爱，我并不是说他有意识地在自己生病的时候重新评估艾玛的价值（尽管他的确有可能这么做了）。各种各样的威胁似乎能够加深我们对并肩面对威胁的人的依恋——不论是亲戚还是朋友。

我的重点在于，过分轻易地将黑猩猩的行为归为战略才华似乎模糊了进化心理学中基本的一点：人每天的行为常常是内驱力的产物——这种内驱力可能是一股理性的力量，但是并不是有意识的理性。因此，迪・瓦尔在谈论到耶欧恩和路易特“政治局面的逆转，理性决策和机会主义者”的时候了产生一个容易令人误解的歧路。他还声称：“在这个政策中，没有同情和憎恶的容身之处。”看上去像是政策的东西可能正是同情和憎恶的产物。最终制定政策的人是自然选择，自然选择会将他们的感情矫正到适应它的政策的地步。

随着结论的得出，进化心理学家陪审团的成员或许会帮着迪・瓦尔开脱拟人化其他方面的罪责。他经常将人类的情感而非思考过程赋予黑猩猩。早期阶段，在路易特和耶欧恩之间的竞争没有出现结果的时候，他们经常发生周期性的争斗。并且每次争斗之后，两个人或早或晚都会仪式性地与对方和解（在黑猩猩和许多其他灵长类动物，包括我们人类中都是如此）。迪・瓦尔注意到了他们是多么不愿意与对方和好，并将他们的迟疑归因于“荣誉感”。

他小心地将这个词组放在引号中，但这或许没必要。在黑猩猩的社会中，与人类社会一样，一个和平的前奏可能意味着屈服。但在争夺首领地位的时期，屈服真的需要花费代价，因为这可能意味着屈居第二或者更低的社会地位。因此屈服根植于基因的厌恶（在某种程度

上）在进化中是有意义的。在人类中，我们将这种厌恶称为荣誉感，或者骄傲。为什么这些词语不能用在黑猩猩身上呢？正如迪•瓦尔所指出的那样，鉴于这两个物种间的亲缘关系，假定他们具有深层的心理方面的共性是很经济的：一个假设就可以解释两个不同的现象。

妻子们经常这样评价自己的丈夫——“他从来不会承认自己的错误”或者“他从不会先道歉”，“他讨厌向别人问路”。男人似乎很不喜欢承认另一个人比自己优越，即使是在辨别方向这样无关紧要的领域。这件事的原因或许是在人类进化的过程中，在斗争之后太容易寻求和解的人，或者在其他不必屈服于他人的场合，发现他们的社会地位变低了，同时他们的适应性也变低了。可能女性们也是如此。女人和男人一样，也不喜欢道歉或承认她们自己的错误。如果民间智慧值得信任的话，女性的平均不悦程度要低于男性。这并不让我们觉得意外，因为我们女性祖先的适应性对这种不悦的依赖程度要低于男性祖先的依赖程度。

迪•瓦尔也谈到了“尊敬”。当路易特成为无可置疑的统治者时，耶欧恩做出了一些不明显的举动来表示友好。路易特一直无视他，直到他发出“尊敬的低吼声”，这代表了一种明确的屈服。屈居第二的黑猩猩对首领的态度就好像一个输了的拳击手面对现在要表示“尊敬”的对手时一样。当首领处于绝对的领导地位，失败者屈服地蜷缩在侧时，似乎用“敬畏”这个词更加合适。

珍妮•古德尔和迪•瓦尔一样，在她了解的黑猩猩中也观察到了“尊敬”，尽管她把这个词用在有些不同的场合。她在回忆雄性首领菲甘的学徒、年轻的黑猩猩戈布林时这样写道：“戈布林对他的‘英雄’非常崇拜，他跟着他来回走动，观察他的行为，并时时帮他梳理毛发。”每个经历过青春期并有自己榜样的人都能体会到戈布林的感受。事实上，有些人可能会认为“虔诚”比“尊敬”更加准确。

这些听上去很轻松，实际上是跨越了人类和猩猩间相似行为背后的、深层的灵长类心理学。或许这件事真的很轻松，但人类和黑猩猩间神秘的相似也可能并不以进化出的同一个器官或者同样的生化过程作为基础。但如果我们不把尊敬、崇敬、敬畏荣誉、固执的骄傲、蔑视、轻视、野心等等解释为自然选择装备我们适应等级生活的方法，我们又该怎样去解释它们呢？为什么它们在文化中普遍存在？还有其他的理论吗？如果有，那么那个理论能解释为什么男人的骄傲和野心比女人更重吗？现代达尔文主义为这一切提供了解释，原因很简单：社会等级背景下的自然选择。

能力与权利

迪・瓦尔关于拟人化的描述为1971年特里弗斯发表的关于互惠利他行为的文章增添了鲜活的论据。迪・瓦尔相信黑猩猩的行为可能也“被和人类相同的道德上的公正和公平感所引导”。这一观点是被一位名为佩斯特的母猩猩所激起的。佩斯特“曾经帮助路易特赶走尼基。后来当尼基对佩斯特示威的时候，佩斯特向路易特寻求帮助。可是路易特却无动于衷，任由她承受尼基的攻击。很快，佩斯特转向路易特，对他怒吼，跨越围栏去追赶他甚至攻击他。”对一个在你需要他的时候抛弃你的朋友施以惩罚，我们不难想象佩斯特这时心里的暴怒和愤恨。

特里弗斯指出，这种“公平感”最深层的原因就是互惠利他主义。此时不需要卷入社会等级。迪・瓦尔指出，黑猩猩行为中的两大基本准则是“善意的行为应该获得回报”以及“以眼还眼，以牙还牙”。在关于一报还一报的描述中，无关乎社会等级。

正是对于社会地位的争夺，另外还有面对集体的敌人时社会结盟现象的出现，使得这些坚定的哲学表现出它们的力量。为追求社会地

位而结成的人类同盟常常表现出这样一种模糊的道德权利，即认为其他同盟就应当失败。伴随着人类社会的互惠利他性和社会等级不断进化，这不仅能解释个体间仇恨和报复的来源，或许也能解释民族冲突和世界战争。

当然，战争可能是人类的“天性”，并不意味着战争就是对的或是不可避免的。对于社会等级也是如此。自然选择决定了人类社会中的不平等并不意味着不平等是对的，并且它只在某种程度上决定了不平等是不可避免的。即是说当一群人——尤其是男性——花费很多时间待在一起时，某种形式的社会等级一定会出现，尽管等级分化可能并不明显。不论我们察觉与否，我们都在自然地将人们一个个排序。我们通过注意、同意、顺从等形式表现我们的排序结果——通过我们将注意力投向谁，我们同意谁的观点，我们觉得谁的笑话有趣，我们听从谁的意见等。但是更大范围的社会不平等，例如整个国家财产和特权的重大失衡，则是另一个概念上的事了。这种问题是政府推行错误政策或有效政策缺失的结果。

当然，说到底，公共政策必须顺应人类天性。如果人们都是自私的——事实确实如此——那么要求他们努力工作，但获得的报酬却和那些毫无生产力的邻居一样，这种要求就超出了他们的接受范围。每种政策都有一定的代价，但是这些代价是人类自私天性的产物——这已经不是什么新鲜事了，人类对社会地位的渴求本身也并不新奇。

实际上，人们对社会地位的渴求可能会降低重新分配的成本。人们似乎很喜欢将自己和处于相同社会阶层的人放在一起比较，尤其是和那些地位恰在他们之上的人。这使得进化过程好像成为了攀爬阶梯的技巧。但这并非重点。重点在于如果政府从你的每个中产阶级邻居手中拿走1 000美元，你和这些邻居仍旧处在同样的地位。所以如果你以与你地位相同的人作为驱动力，你的工作积极性就不会被抑制，但如果完全按照金钱来衡量，你的积极性就不会变得那么高涨了。

关于社会等级的现代观点还给不平等形而上的借口以沉重打击。就像我对压力的解释那样，我们没有理由根据自然选择的“价值”得出人类的价值，也没有理由将自然选择“视作”权宜之计的事视作好事。有些人仍在这样做，他们声称等级分化是维持群体强大的天然的方法，因此不平等凭借着更大的好处而被合理化。现在我们知道，自然将人分出等级并不是为了对整个群体更好，因此合理化不平等的逻辑出现了双重错误。

迪·瓦尔的书中最能体现拟人化的是书的标题——黑猩猩的政治。如果政治像政治学家所说的那样，就是分配资源的过程，那么在迪·瓦尔的眼中，黑猩猩在表现出人性之前，先表现出了人类政治的起源。实际上他所看到的不仅是一个政治过程，甚至是阿纳姆地区黑猩猩群落中“民主的结构”。没有被领导者的支持，首领的统治过程就会出现问题。

例如，尼基缺乏路易特的平易近人，并且也从来没有像路易特和耶欧恩在任时那么受大家欢迎。尤其是雌性个体，鲜少对他顺从地示好。当尼基进行不必要的暴力行为时，母猩猩们会一起追赶尼基。有一次，尼基甚至被群体成员追赶得爬上了树。他坐在那里，孤独地承受围困和咆哮——作为统治者的雄性受到了大家的控制。或许这并不是具有代表性的现代民主，但这也并不是顺畅的独裁之路。（作者没有说尼基在树上被围困了多久。直到主要调解人玛玛爬上树给了他一个亲吻，这才将他带了下来。随后尼基谦卑地接受了大家的宽恕。）

这里有一个有用的练习：当你在电视上看到一个政治演讲时，关掉声音。注意演讲者的手势。请注意世界各地的政治家都用着同样的手势：劝勉的，愤慨的等等。随后打开声音，听政治家们在说什么。这里做出一个猜想：他（较少情况下是她）正在说关于最有可能帮他取得权力或者保持现有权力的投票者的事情。被统治者的兴趣——或者很重要的一部分被统治者的兴趣——决定了政治家会说什么，就如

同这也决定了黑猩猩政治家的行为一样。在两种情况下，政治家的最终目的（不论他有没有意识到）都是社会地位。同样，在两种情况下，我们会看到政治家的行为和话语具有一定的灵活性，都是为了获得社会地位并保持自己的地位。甚至最令听众激动的演讲者所说的话也可以归结到这一联系中。打开音量的过程浓缩了几百万年的进化史。

祖尼人的方法

尽管猩猩和人类有许多富有提示意义的相似之处，两者间的差异仍是巨大的。相对来说，人类的社会阶层通常与原始力量的关系不大。当然，明显的体格优势在男孩当中仍旧是获取地位的关键因素。但是在成人世界中，关于社会地位的故事要更加复杂。在某些文化中，过于明显的政治方式受到了排挤。以下是一位学者关于纳瓦霍族人生活的描述：“热情追求权力的人都不值得信任。首领是在模范和模仿中产生的。如果一个人成功地种植了玉米，他会受到模仿并且成为首领。如果一个人知道怎么唱治愈之歌，那么他会受到尊敬，并被大家认为是伟大的‘歌者’。政治活动、与民众握手……在纳瓦霍族这个传统社会中没有容身之地。”

这并不是说纳瓦霍族不追求权力，他们只是暗中追求。这也并不是说社会权利与最终追求的繁殖优势是分离的。种植玉米的专家和专业的歌者可能就是很有吸引力的伴侣。这很好理解：他们分别有提供物质资源的本领和有丰富才智的标志。这两个纳瓦霍族人无法通过恐吓或控制人民等手段来获取繁殖优势，他们只是发现了人民的需求并在这些方面胜于常人。

在不同的文化及亚文化中能带来社会地位的事多到令人吃惊：制作珠子、作曲、布道、接生、制药、编故事、收集硬币、收集头骨等

等。驱动这些活动的都是同样的心理机制。人类生来就要对社会环境做出评估，并去做令他人印象深刻的事，而回避那些他人不喜欢的事。但具体是什么事，人们则看得很开。最重要的是人们要能取得胜利。世界各地的人都想觉得骄傲并受到尊敬，而不是觉得羞耻和受到蔑视。

人们形形色色的行为背后隐藏着精神层面上的一致性，因此博阿斯主义的人类学家对人的天性十分轻视。本尼迪克特在1934年这样写道："我们必须接受人类种族遗产中所有的内涵，其中最主要的就是较少的以生物性的方式传递下来的行为，和传统传承这一文化过程的巨大作用。"严格地说，她的话是正确的。你所做出的走路、吃饭、吮吸等行为从生物的角度来看没有变化，但是众多心理器官发生了改变，它们通常可以根据环境灵活地做出各种行为。

很容易看出本尼迪克特并没有强调追求社会地位的心理机制。她研究了邻近纳瓦霍族人的祖尼人。祖尼人也轻视竞争和过分明显的政治斗争。她写道："一个理想的祖尼人应该是高贵而又有亲和力的，并且从不试图去领导他人。碰到冲突时，即使他所做的都对，他也会责备自己。最高的荣誉是：'他是一个很有教养的人。'"注意这里的潜台词。存在一个"理想的模范"，并且每个向模范接近的人都会受到奖励，而不符合标准的人则会受到责备。换句话说：祖尼人将地位授予不激烈争夺地位的人，并拒绝将地位授予那些激烈追求它的人。这种授予地位的机制使得祖尼人的社会地位非常稳定。（我们能看到，所有文化中的社会互惠利他行为都会将人们推向友善、慷慨和诚实。祖尼人的文化对这种压力的运用异常有效，他们通过将友善和社会地位结合在一起达到目的。）

你可以将祖尼人的生活看作对文化巨大作用的证明，或者对人强大的心理适应能力的证明。这两点都是对的，但这里单看后面一点：心理器官是如此的灵活，他们可以与背后达尔文主义的逻辑相悖而

行。尽管追求地位的机制一直在为争斗和富有男子气概的政治活动火上浇油，但也可以利用该机制来抑制它们。在修道院中，静默和禁欲主义可能是获取地位的资源。在维多利亚时代的英国，过分的教养和谦逊可能会带来社会地位（或许和祖尼人有些相像）。

换言之，我们所说的文化中有价值的东西就是那些能够让我们获得社会地位的手段。人们接受这些东西是因为其他人对这些东西的赞赏。通过控制儿童面对的社会环境，通过有选择性地给予尊敬和轻蔑，我们将可以像为机器人编程一样塑造儿童的价值观。有些人认为这很令人苦恼。当然，你不可能取悦每一个人。19世纪70年代有一场关于社会生物学的争论。人们主要担心的是，如果社会生物学家是正确的，那么人类就不能被像斯金纳或其他的行为学家所说的那样被设定。

新的范例没有给包含正负反馈的操作性条件反射留出一席之地。诚然，一些内驱力和情绪——比如贪欲和嫉妒——是永远不会被完全消除的。当然，文化中道德的分化——比如对贪欲和嫉妒的表现能容忍到何种程度——在价值观中是很灵活的部分，即社会赞许和不赞许的行为是很多变的。

最大的问题是：赞许和不赞许的模式在多大程度上可以被塑造？换言之，社会所期许的行为有多大的灵活度？

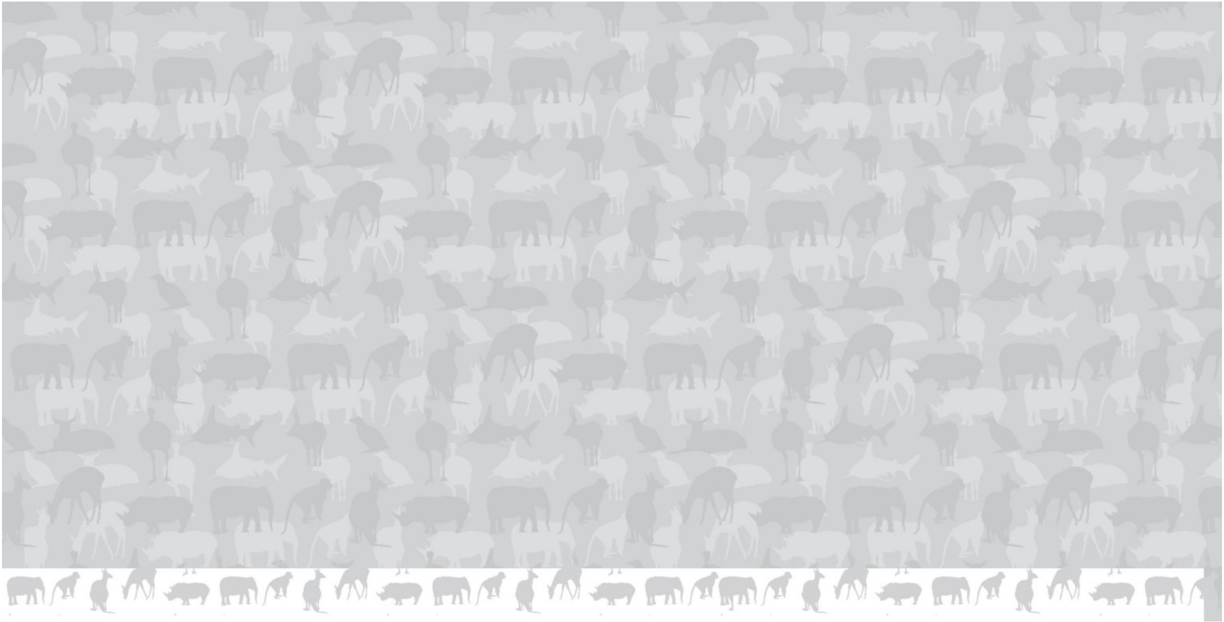
毫无疑问的是，其中有一些固定的趋势。在进化中起着重要作用的社会资产仍会继续占据重要位置。强壮的男性和美丽的女性在地位竞争中依然具有优势。愚蠢依旧无法令人钦佩。对钱这种资源的控制变得更加重要。当然，抵抗这样的趋势是可能的。一些文化和亚文化试图削弱物质的重要性并抬高精神的重要性。有时他们的成功很引人注目，此外，没有证据表明他们已经达到了人类的生理极限。

因为物质主义的泛滥，甚至我们自己的文化也开始寻求其他出路。在南美洲的亚诺马摩人中，年轻人获得地位的一种方法就是杀掉邻村中大部分的男人。如果他能参与诱拐和强暴邻村的妇女，那就更好了。如果他的妻子要离开他去找其他男人，他应该能很轻松地割掉妻子的耳朵。为了避免道德绝对论，我们已经做了太多。

在一些现代城市中，人们的价值观已经变得和亚诺马摩人接近。杀人的年轻人受到尊敬——至少在关注他的行为的年轻人群体之中。这证明了人性中丑恶的一面一直离我们不远，当文化约束力削减时，我们天性中的丑恶就会浮出水面。我们并非某些行为学家所设想的那样是一张白纸，我们是一个有机体，我们丑恶的一面被我们努力地压抑着。但这一点优势最根本的原因就是我们追求地位的方式十分灵活。为了受到尊敬，我们几乎会做任何事，包括不让自己的动物本性暴露出来。

---

1. 美国人类学家，《菊与刀》的作者。——译者注
2. 5-羟色胺，又称血清素，为单胺型神经递质，可增强记忆力，保护神经元。血清素水平较低的人群易发生抑郁、冲动、暴力、自杀及攻击行为。——编者注



第13章 自欺欺人

对名望的狂热追求会让我们误入歧途；对真相的纯粹追求则会避免暴行。

——致约瑟夫·道尔顿·胡克（J. D. Hooker）的信（1948年）



很多证据表明真实性原则被自然选择轻视了。有些A类雌性萤火虫会模仿B类雌虫发出求偶闪光，这样它们就可以吸引并捕食B类雄虫。有些兰花的花朵很像雌蜂，它们可以借此吸引雄蜂，让它们在无意间为自己传播花粉。有些无毒的蛇也进化出了毒蛇的外表，虚张声势。有些蝴蝶的蛹则看上去像个蛇头，有假鳞片和假眼睛，如果遭到骚扰，还会发出恐吓的声响。简而言之，有机体可能会表现出任何对自身基因传递有利的外貌。

人类也不例外。20世纪50年代末到60年代初，（非达尔文主义）社会科学家欧文·高夫曼（Erving Goffman）在《日常生活中的自我表征》（*The Presentation of Self in Everyday Life*）一书中强调，我们把大量时间花在了舞台上，我们在一个又一个观众面前表演，努力影响别人。但是我们与动物王国中的许多其他表演者有很大的不同。A类雌性萤火虫应该不会对自己的真实身份产生错觉，而人类却会被自己的行为所蒙蔽。有些时候，一个人“对自己表演出的事实就是真相这一点深信不疑”，高夫曼则对此感到非常惊讶。

现代达尔文主义为高夫曼的这一困惑提供了一个理论，解释了高夫曼观察到的现象的作用，那就是：我们欺骗自己是为了更好地欺骗他人。这一假设是理查德·亚历山大和罗伯特·特里弗斯在20世纪70年代中期提出的。在特里弗斯为理查德·道金斯的著作《自私的基因》撰写的前言中，他提到道金斯强调了动物世界中欺骗的作用，并且补充道：如果“欺骗行为是动物间交往的基本活动的话，就一定存在对欺骗行为的强烈的选择性，而动物也转而必须选择一定程度的自我欺骗，使某些行为和动机变成无意识的，从而不致因蛛丝马迹的自觉迹象，把正在进行的欺骗行为败露。”因此，特里弗斯大胆地提出，“自然选择有利于神经系统更准确地反映外部世界这种传统观点，肯定是关于智力进化的一种非常幼稚的观点。”

有关自我欺骗的研究走向了科学的背面并不令人惊讶。“意识”是一片定义不明确并且边界不清的区域。事实，或者事实的某些方面，可能在意识层面和无意识层面飘忽不定，或者徘徊在边缘，出现却不明显。即使我们能够确定某个人对于某些事实相关的信息完全不知情，这是否会构成自我欺骗则完全是另外一个问题。这些信息是否已经在大脑某处，只是被潜意识的审查员阻拦在了意识层面之外？或者这个人只是起初没有注意到这些信息？如果是这样的话，选择性知觉本身是否就是为自我欺骗服务的特定的进化结果呢？或者选择性知觉只是反映了大脑仅能存储一定量信息的事实（意识层面存储的更少）？特里弗斯在20年前预想对于自我欺骗的严谨研究最终会构造出无意识的清晰图像，这些分析的困难则是特里弗斯所预言的科学还没有实现的原因之一。

不过，这些年的研究倾向于证实道金斯以及特里弗斯和亚历山大的世界观的改变：向他人，有时向自己准确地描述事实并不是自然选择列表中优先程度很高的项目。新的范例帮助我们描绘出了人类欺骗和自我欺骗的地形图，尽管还并不那么清晰。

我们已经探索了欺骗的一个领域：性。男性和女性可能在承诺的持久性和忠诚度方面互相误导，在这个过程中甚至误导自己。在自我表征和他人感知中有两大领域具有伟大的达尔文主义后果：互惠利他主义和社会等级。这里与性一样，诚实可能是一个大错误。事实上，互惠利他和社会等级可能是导致人类社会中大部分欺骗行为的原因，这也反过来解释了很大一部分动物世界中的不诚实行为。我们远非不诚实的物种，如果说我们是最不诚实的物种，可能只是因为我们说的话最多。

留下好印象

人们并不寻求地位本身。他们不会明确地计划如何提升他们渴望得到的社会声望，他们对地位的追求也不会像军事法庭起诉战犯那样讲究方法。好吧，有些人会那样做，也许我们所有人有时候都会那样做。但是对地位的追求是深深地植根于灵魂中的。在所有的文化中，不论人们是否完全意识到这点，他们都想通过赢得周围人的喝彩来获得更多的尊重。

对赞许的渴望在人生早期就已经表现出来了。达尔文很清晰地记得他高超的爬树技能给别人留下了深刻的印象：“我最崇拜的是老泥水匠海勒斯。”而一方面便是对蔑视和嘲笑的厌恶，这种厌恶很早就会出现并且一直持续下去。达尔文曾经写道他的大儿子在两岁半的时候就已经“对嘲笑极度敏感，并且经常怀疑人们聚在一起谈论和大笑是在嘲笑他。”

达尔文的儿子可能在这点上比较异常，但是这不是重点。重点是如果他是异常的，他也是在程度上表现得异常，而不是在性质上表现得异常。对于我们所有人来说，从年幼时就想远离被嘲笑的窘境还算不上是强迫症。达尔文曾经评论过这样的感受，“当回想起自己曾经

偶然违反了一个微不足道却约定俗成的礼仪规则时，尽管很多年过去了，我们大多数人仍然会感受到那种灼烧一般的羞耻感。”这种一触即发的机制会带来大量的奖励。确实，较高的公众尊重能够为繁衍后代带来大量好处，而极低的公众尊重却会给繁衍后代造成灾难性的打击。在许多非人类灵长类动物的群体和不少人类群体中，极度不受欢迎的个体会被推向社会边缘，甚至这些个体的生存和繁衍都会变得岌岌可危。关于这点，在社会阶梯的任何一个横档上地位下降都需要付出代价。无论你在社会中处于什么样的位置，即使收效甚微，留下那种努力提升社会地位的印象也往往是值得的（按照达尔文的说法）。

印象本身是否准确并不重要。当黑猩猩威胁一个对手，或者回应来自对手（或者来自捕食者）的威胁时，它的毛发会竖立起来，使得自己看上去比平时更大。这一现象在人类身上留下了痕迹，当人们受到惊吓时，身上的汗毛也会站立起来。但通常人类会通过语言达到自我膨胀的目的。在推测进化过程中什么时候对公众舆论的考虑变得如此重要时，达尔文注意到“粗鲁的野蛮人”会“通过保留象征他们英勇无畏的战利品”和“通过他们过度自夸的习惯”表现这一点。

在维多利亚时代的英国，自吹自擂会引来不满，而达尔文正是避免自夸的专家。许多现代文化都有这样的偏好，在这些文化中，“过度自夸”仅仅是儿童发展经历的一个阶段。但是下一个阶段是什么呢？是更加有分寸的自夸的一生。达尔文他自己就精通此道。在他的自传中，他说他的书“已经被翻译成了多国语言，并且在外国出版了许多版本。据说一项工作在海外的成功是对它的长期价值最好的检验。我怀疑这种说法是否可靠。但根据这个标准判断，我的名声应该还会持续一些年。”好吧，如果他真的怀疑这个标准是否可靠，那为什么还要据此判断呢？

你对自己自夸得多么露骨往往取决于你所处的社会环境中自我宣传的可行方式（并且可能受到来自亲戚朋友的早期反馈的影响）。但

是如果你一点都不想宣传自己胜利的消息，并且对谈论自己的失败没有丝毫不情愿，那么一定有问题。

自我宣传总是伴随着欺骗吗？其实没那么恶劣。对别人撒有关自己的弥天大谎，并且相信这些谎言，是很危险的事情。谎言总会被揭穿，撒谎还会迫使我们花时间和精力记住自己对谁说了什么谎。萨缪尔·勃特勒（Samuel Butler），一位维多利亚时代的进化学家（他认为母鸡只是一个鸡蛋制造另一个鸡蛋的方式），发现“最厉害的说谎者是那些用最少的谎言获得最大成功的人。”确实，凡是轻微的和难以戳穿的谎言都很难绞在一起乱作一团。

这种扭曲最初可能是有意识的，或者至少是半有意识的。但是如果这种扭曲没有受到挑战，那么对夸大其词的模糊意识就会在一遍又一遍的复述之后减弱。认知心理学家已经发现有关某个事件的假的细节在被重复了很多遍之后，就会被嵌入到我们对这个事件的原始记忆当中。

漏网之鱼的逃脱并不是渔夫的错，这是不言而喻的。功劳和过失的归属是一个难以捉摸客观事实的领域，这就为自我膨胀提供了很大空间。我们会倾向把自己的成功归因于自身高超的能力，而把我们的失败归因于环境因素，比如运气、对手和撒旦，这一点无论如何都是显而易见的，并且已经在实验室中被证实了。在需要凭运气的比赛中，我们倾向于把失利归因于抽签的运气，而把胜利归因于自己的聪明。

我们并不会说：我们相信它。达尔文是一个热衷西洋双陆棋的玩家，他在和他的孩子们下西洋双陆棋时经常获胜，这并不令人感到意外。他的一个女儿回忆道：“我们记下各自扔出的两个骰子的点数，结果让我确信他确实扔得比我自己扔得好。”这个观点对于许多输了西洋双陆棋的玩家来说都再熟悉不过了，它帮我们维持了对自身能力

的信心，并因此帮我们说服其他人。同时，这一信念也为西洋双陆棋的组织者们提供了稳定的收入来源。

自我夸大总是以他人为代价的。说你由于坏运气输了一场比赛就是说你的对手由于好运气赢了这场比赛。此外，即使不考虑比赛和其他公开竞争的努力，吹响自己的号角就是堵上了别人的号角，因为状态是相对的。你的获益就是别人的损失。

反过来，别人的损失就是你的获益。在这里，对地位的无意识追求变得令人不快。在一个小团体中（比如一个以采集狩猎为生的村落那样大小的团体），一个人可以通过诋毁他人的名声获得广泛的利益，特别是诋毁那些相同性别和类似年龄的人，因为他与这些人之间存在着自然的竞争关系。再强调一遍，说服别人相信某件事（包括他们邻居的缺点）的最佳方法就是坚信自己所说的。因此，我们可以想见，对于拥有语言的等级物种来说，个体会经常宣扬自己的功绩而贬低他人的功绩，并且深信不疑地做这两件事。事实上，在社会心理学实验中，人们不仅倾向于将成功归因于能力而将失败归因于运气，在评价他人时，他们会颠倒这一模式。运气使你失败却会让别人成功；能力使你成功却会让别人失败。

对别人的贬低常常处于难以察觉的水平，如果是对亲戚朋友，贬低则会消失。但是当两个人在争夺只有唯一一个的东西时，比如一个有重要意义的女人或男人、一个特定的专业荣誉，对他人的贬低则会空前猛烈。理查德·欧文（Richard Owen）是一位杰出的动物学家和古生物学家，他对物种如何演变有一套自己的理论，因而猛烈抨击了《物种起源》一书。在理查德·欧文的评论发表后，达尔文回应道："因为我的书引起了很大的关注，所以这个伦敦人嫉妒到发疯。"难道是因为欧文说服了自己（进而说服其他人）这个对手的工作很差？或者达尔文自我服务式地说服了自己（进而说服其他人）这个威胁到

自己地位的人受到了自私动机的驱动？可能是因为前者也可能是因为后者，也有可能两者都是原因。

人们对于他们对手的缺陷有极强的敏感性，这是大自然的奇迹。想要有意识地控制这一倾向需要付出巨大的努力，并且要经常性地重复努力。有些人能够成功克制自己不谈论他们的对手是多么不值一提，他们甚至可能发表一些维多利亚时代八股文式的言论来谈论一个“劲敌”。但是要控制知觉本身——不再没完没了地无意识搜索一切有关对手不值一提的证据——则是佛教徒们的工作之一。诚实的评价是凡人无法做到的。

自我贬低

如果人们的自我宣传是根深蒂固的，那么为什么还有些人会自我贬低呢？一种解释是当每个人都明白事理时自我贬低就不需要付出代价了，并且有一定的好处，谦逊的名声会提高隐蔽的自夸的可信度。（看看达尔文吧。）另一个解释是心智发展的遗传程序非常复杂，并且在一个充满不确定性的世界中展开（一个与原始环境有很大不同的世界），不能预期所有人类行为都服务于遗传利益。第三种解释是最有趣的：通过自然选择，社会等级对人类心智产生了一些具有讽刺意味的影响。对自己作出真心的评价并与他人分享有的时候会有良好的进化意义。

记住，地位的起源在于有些邻居太可怕，以至于挑战他们无利可图。基因成功地让大脑告诉动物们哪些邻居值得挑战，哪些不值得挑战。大脑是如何传达这些信息的呢？大脑并不是在眼球上印上“挑战”或者“不挑战”的字幕，这些信息很有可能是通过感觉传递的。动物们会感觉到值得挑战或者感觉到不值得挑战。处在最底层的动物——被所有其他同类拳打脚踢的动物——会长期地感受到后者。你可

以称之为低自尊。事实上，当和解对人们的基因有利时，可以说低自尊是一种使人们服从于地位的调解方式。

不要指望低自尊的人会掩藏这一点。接受低地位，并且至少在某些情况下表达他们对低地位的接受可能正符合他们的遗传利益。表现得顺从他人可以让他们不会被误会为威胁，进而使别人不会像对待威胁那样对待他们。

对于低自尊，没有自我欺骗的必要。的确，在理论上，任何使人们追求他们力所不能及的事物的那种感觉应该至少与现实大致对应。但情况却不总是这样。如果你表现得自尊很低是为了让高地位的人满意你的顺从，那么严格说来，低自尊的水平应该取决于你有多顺从。比起在旁观者眼中，你在强大的人面前会感到更加谦卑，例如你会感到没有别人聪明。人类学家约翰·哈尔顿（John Hartung）在1988年提出了自我欺骗式地降低自尊的可能性，他称之为“下行欺骗”（deceiving down）。他提出了另一类例子，认为女性可能有时会错误地服从于男性。比如，如果家庭收入部分取决于丈夫在工作中的高自尊，那么女性可能在不知不觉中“通过提供一个较低能力的表达方式建立丈夫的自信。”

一个精巧的实验已经表明有关我们自己的真相被多大程度地掩藏了。当人们听到一个录音的声音时，皮电反应（GSR）会上升；如果他们听到的声音是自己的声音，那么皮电反应会更高。令人惊讶的是，当被问到是否听到了自己的声音时，平均的正确率表现比不上他们的皮电反应的正确率。有趣的是他们的错误模式。在降低了自尊之后（让受试者在一些人为任务中“失败”），即使他们的皮电反应表明在某种程度上他们“知道”了答案，但他们仍然倾向于否认听到了自己的声音。在提高了自尊之后，他们开始认为其他人的声音也是他们自己的声音，尽管皮电反应又一次表明信息被正确加工了。罗伯特·特里弗斯根据这个实验总结道，“这就好像我们在成功时自我膨胀，

在失败时过分自卑的自我表征，尽管我们基本上意识不到这一过程。”

对自己感觉很糟对发出自我服务信号以外的事情来说是好事。首先，之前提过羞耻感的作用：对犯了社交错误的人的轻微责骂是一种阻止降低地位的行为再次发生的方式。此外，进化精神病学家兰道夫·内塞（Randolph Nesse）强调，情绪能够有效地集中精力。处在任何地位的人都可能会在社会、性活动或者职业前景看起来渺茫时变得冷淡而忧郁，而在机会出现时变得乐观而精力充沛，就好像他们已经为一场重大的比赛充分休息过了。但如果机会没有出现，冷淡转变成中度抑郁，这一情绪可能刺激他们在前进的道路上作出一个富有成效的转变——改变职业、与忘恩负义的朋友绝交或者放弃对一个难以捉摸的伴侣的追求。

达尔文为糟糕感受的多重效用给出了一个很好的例子。1857年7月，《物种起源》发表的前两年，他写信给他的朋友约瑟夫·胡克说，“我已经就有关多样性等问题进行了一些计算。昨天与卢伯克（Lubbock）谈论，他指出了我在原则上犯的最严重的错误，这导致我两三周的工作都付诸东流了。”这让达尔文前所未有地不愿谈论自己的价值。“我是全英格兰最悲惨最糊涂最愚蠢的家伙，”他写道，“我要为我的烦恼，我的盲目和傲慢而哭泣。”

仔细想想，这样沉郁的心情可能是有价值的。第一，作为一个自尊降低器。达尔文受到了羞辱，在面对面的情况下，他对一个本应是自己专业领域的问题表现出了严重的困惑。也许有些时候，长期的自尊降低是恰当的，也许他应该降低对学术研究的追求，这样就不会被认为是对英国的伟大学者们的威胁，无论如何他最终会被超越。

第二，作为一个负性强化物。这件事情引起的持续疼痛可能阻止达尔文再一次做出会导致羞辱的行为。也许他下次会更小心。

第三，作为一个路径转换器。如果这样的沮丧持续下去，甚至接近抑郁边缘，这就可能更加彻底地转变达尔文的行为，把他的精力完全转向新的领域。“这足以让我撕掉我所有的手稿并且在绝望中放弃。”他在同一天写信给卢伯克，谢谢他的更正并为自己的“糊涂”道歉。我们知道，达尔文并没有撕毁他的手稿。但是假如他遇到了一连串这种程度的打击，他可能真的会放弃这个项目。长远看来，这件事情可能对于他的社会地位来说是件好事。如果他确实一直那样糊涂下去，也就无法写出关于物种起源这部如此影响深远的著作了。

这三种对达尔文的沮丧的解释并不互相排斥。自然选择是一个节俭而又资源丰富的过程，它充分利用了已经存在的化学物质和这些化学物质产生的感觉。这是为什么对任何一种神经递质（如5-羟色胺）功能或任何一种情绪（如沮丧）的简单陈述都是棘手的原因之一。这也是达尔文认为像低（或高）自尊之类的事情会有多个同样合理的目的这一点并不是什么问题的原因之一。它们可能都是真实可靠的。

那么自尊范畴的真相在哪儿呢？如果前一个月，在经历了一连串专业上和社会上的成功之后，你体内充满了5-羟色胺，会感觉自己能力超群、讨人喜欢、很有魅力；后一个月，在经历了一些挫折之后，5-羟色胺水平下降，你会感觉自己一文不值。你的感觉不可能两次都正确。那么哪一次错了呢？5-羟色胺到底是一种讲真话的血清还是一种恼人的麻醉剂呢？

可能两者都不是。当你自我感觉非常良好或者非常糟糕时，很有可能意味着大量证据被掩盖了。最真实的时候处在这两个极端之间。

总之，“真相”可能并不重要。你是否是一个“有价值的”或“一文不值的”人，这个问题的客观意义本来就很模糊。即使“真相”可以被清楚地定义，自然选择也并不关心这个概念。诚然，如果对自己或者对他人准确描述事实能够帮助我们传播基因，那么知觉或交流的准确率会得以进化。事实也常常如此（比如，你记得食物储藏

的地点并将这个信息与后代或者兄弟姐妹共享）。但是准确报告和遗传利益相互交叉仅仅是一个愉快的巧合。自然选择本身从来都不喜欢真相和诚实。自然选择既不“偏好”诚实也不“偏好”不诚实。自然选择根本不关心这些。

强大而敏感

互惠利他主义在自我表征和自我欺骗中有一套自己的动机和目的。地位等级强调我们的能力、吸引力、强大、智慧等等，而互惠利他则强调善良、正直和公平。这些使得我们看起来是值得互惠的利他主义者。这些也让别人愿意与我们建立关系。吹嘘我们正派而慷慨的名声不会带来痛苦，反而会常常带来有益的东西。

理查德·亚历山大特别强调了道德自我宣传的进化意义。在《道德系统的生物学》（*The Biology of Moral Systems*）一书中，他写道，“现代社会充满了有关善良的神话，……科学家们是谦卑而忠诚的真相追寻者，医生们奉献一生减轻病人的痛苦，教师们为了学生穷尽毕生所学，我们都有遵纪守法、善良利他的灵魂，我们都会将他人利益放在自身利益之前考虑。”

自我的道德膨胀没有理由牵涉自我欺骗。但是毫无疑问，自我的道德膨胀需要自我欺骗。在互惠利他理论提出之前，实验室研究已经发现我们会无意识地说服自己我们是多么善良。在多个实验中，受试者被要求残酷对待某人，对他说刻薄的话，甚至对他进行电击。之后，受试者还倾向贬低受害者，就好像在说服他们自己受害者理应受到这样的虐待——尽管他们知道他并没有因为做错什么而受罚，而且知道实验主张者只是想在实验室环境下研究一个人被短暂虐待后的表现。但是当被告知在后面的实验中受试者自己会被电击报复时，他们给别人施加电击之后就不会倾向贬低受害者了。就好像大脑被编入了

一个规则简单的程序：只要账款结清，就不需要特别的合理化；对称交流足以为你的行为提供防御。但是如果你欺骗或虐待了另一个没有欺骗或虐待过你的人，那你就得为为什么他理应被欺骗或被虐待捏造理由了。不管怎样，当你的行为被质疑时，你都需要准备好为自己的行为辩护，与认为你是不值得信任的坏人的说法抗争。

我们有大量的道德借口。心理学家已经发现人们会通过很多方式为他们没能帮助他人辩解，他们会弱化别人的困境（“那不是袭击，只是情侣吵架罢了”），会减轻自己应该承担的责任，也会认为自己能力不够无法帮忙。

很难确定人们是否真的相信这些借口。但是一系列著名的实验表明意识对于真实的动机是多么无知以及意识多么忙于为真实动机的产物辩护。

实验以“裂脑”病人（为了治疗严重的癫痫症而将连接大脑左右半球的部分切除的病人）作为受试者。手术对这些病人的日常行为影响非常小，但在人为的环境中，奇怪的事情发生了。如果词语“坚果”在左视野闪现一下（信息被大脑右半球加工），但是没有在右视野闪现（信息被大脑左半球加工），受试者报告意识不到这个信号。因为信息根本没有进入控制人类语言和意识的左半球。此外，尽管受试者受大脑右半球控制的左手在装满物品的盒子里翻动之后抓住了一个坚果，他也意识不到这件事，除非他亲眼看见自己的左手抓住了一个坚果。

当受试者为自己的行为辩护时，左脑会因不知情变得不诚实。举个例子：向右脑发出一条指令“走”，“裂脑”受试者遵从指令开始走。当被问及要走去哪里时，他的左脑在不知情的情况下会编造出另一个理由：他要去拿苏打。另一个例子是：给一位女性的右半脑闪现一张裸体图片，她会尴尬地大笑，问她有什么觉得可笑的事情，她给出的答案却不是真实的原因。

迈克尔·加扎尼加（Michael Gazzaniga）做过一些裂脑实验，他说语言仅仅是大脑其他部分的“新闻社”。语言为大脑引起的任何行为辩护，使外界相信行为者是一个有理性的正直的人。意识本身可能有大部分都在这样的新闻社里，无意识写下的新闻在这里发布并被给予力量。意识将冰冷而自我服务式的遗传逻辑用各种无辜的伪装掩盖起来。达尔文主义人类学家杰罗姆·巴克（Jerome Barkow）写过，“我们或许可以认为自我的基本进化功能是要成为印象管理的机构（而不是大众心理学认为的决策者）。”

有人会进一步认为大众心理学本身就是建立在我们的基因中的。换句话说，我们“有意识地”控制自身行为的感觉不仅是一种幻觉（其他神经病学实验也表明了这一点），它还是一种具有目的性的幻觉，自然选择用它来传递信念。人们已经就自由意志的哲学争论探讨了几个世纪，大家都有一种模糊而强有力的直觉认为自由意志确实存在，“我们”（有意识的我们）为我们的行为负责。这一不平凡的智慧史可以直接归功于自然选择，所有哲学立场中最神圣的一个在本质上是一种适应性。

可疑的算盘

互惠利他主义的翘曲效应（warping effect）超出了一般意义上对正直的理解。这在我们偏斜的社会核算系统中也能看到。互惠利他主义的核心是监控交易——记录你欠了谁，谁欠了你，以及欠了多少。从基因的观点看来，同等程度地监控交易的双方是很愚蠢的。如果你最终的获益大于付出，那再好不过了。但如果你的付出大于获益，即使差别很小，那也是损失。

比起自己欠了别人什么，人们更加密切地关注别人欠了自己什么，这在前沿行为科学研究中并不是什么新闻。在一个半世纪前达尔

文给他姐姐卡洛琳讲的笑话中就已经很明显地体现出这一点。在从小猎犬号上寄出的一封信里，他这样描述一位男性：“拜伦阁下曾提到，有个男人生病之后变化极大，以至于他最老的债主都不认得他了。”达尔文自己在学校期间欠了很多债，一位传记作家写道，他“很烦恼这些债务，当提到之后几年的奢侈生活时，他看上去似乎已经还清了一半的债务。”

达尔文也会选择性地记住知识性债务。在年轻的时候，达尔文阅读了他祖父伊拉斯谟有关进化的文章。其中包括一些惊人的预测性别选择的内容，自然选择的变异让男性变得好斗：“男性之间竞争的最终目标是让最强大和最活跃的动物繁衍物种，进而改善物种。”但是当达尔文在《物种起源》第三版的前言中概述知识先驱时，他在脚注中把他的祖父当作混乱的前拉马克主义先驱不予考虑。在他的《自传》（*Autobiography*）中，达尔文轻蔑地提到伊拉斯谟的《动物法则》一书。根据上面的引证，这本书可能不仅在达尔文的大脑中种下了进化论的种子，还种下了自然选择理论的种子。可以打赌达尔文向来警惕的良心没有让他有意识地对自己的祖父忏悔。

达尔文并不会疏忽所有对知识分子的欠账，他只是选择性地疏忽。正如一位传记作家写的，“虽然达尔文总是对那些实证观察被他认为很有用的知识分子很慷慨，但是他几乎不答谢那些影响他思想的知识分子。”多有用的模式啊。达尔文对二流研究者很慷慨，却削弱少有的几位前辈的重要性，而这些人可能已经遥远得不会与其竞争荣誉了。因此，他欠了许多年轻的新兴科学家的债，却顶着冒犯老人和已经故去的人的风险。总而言之，这是一个取得高地位的好方法。（当然，这个方法本身，即“不要欠那些为你的理论做了铺垫的人的债”并不是天生就会的。但是我们有一种天生的倾向，就是不给那些会威胁自己地位的人提升地位的机会。）

在计算收益和损失时，自我中心偏误的影响可以很强也可以很弱。战争的双方一定都会感到深深的不满，认为敌人的罪行更加严重。隔壁邻居，甚至好朋友们之间，会由于不同的经历产生不同的信念。这一事实会在现代社会的某些阶层中消失，因为热情友好的假象掩盖了日常生活的真相。但是我们有理由相信有史以来，互惠利他一直在引起日常冲突。马林诺夫斯基发现特罗布连群岛人似乎很在意赠送礼物这件事，他们“倾向于夸耀自己送出的礼物，却会怀疑他们收到的礼物的价值，甚至为此争吵”。

在哪一个文化中人们不会频繁地为市场上的商品、工作薪水、小区改造、谁家的孩子欺负了谁家的孩子这类事情产生分歧呢？争执会带来真正的后果。它们本身很少引起像生存或是灭亡那样严重的后果，但它们会影响物质生活的质量。在人类进化的过程中，有时候物质生活上的细微差别也会是生与死的差别，是吸引伴侣和无法吸引伴侣的差别，是三个子女存活和两个子女存活的差别。所以有理由怀疑是否有一个产生社会计算偏误的先天基础。这一偏误是普遍的，并且直觉上似乎是互惠利他理论的必然结果。

然而，当你研究直觉之外的事情时，情况就没那么清晰了。在阿克塞尔罗德的计算机世界里，以牙还牙策略成功的关键是它并不试图获得比邻居更多更好的东西，它总是愿意接受完全平等的交易。不能这么轻易被满足的生物（试图欺骗的生物，索取多于给予的生物）都会走向灭亡。如果进化会惩罚贪婪，那么人类为什么还会无意识地非要索取多于给予不可呢？

解决这个问题的第一步是要明白索取多于给予并不等同于“欺骗”。阿克塞尔罗德的电脑将这两者合并，把生活变成二分的：你或者合作，或者不合作；你是好人或者你是骗子。现实生活其实有更精细的划分。非零和的好处是很多的，交易存在轻微的不平等对双方都有意义。如果你帮了你的朋友49次忙，反过来得到了他的51次帮助，

你们的友情还是值得的。你并没有真的“欺骗”他。的确，你从他身上获得的更多，但是还不至于多到让他觉得不如没有你这个朋友。

所以，理论上，表现得稍微小气一点并且不欺骗他人、不引起报复是可能的。这样的吝啬在自然选择中是根深蒂固的，可能这也包括了背地里打小算盘的形式——略微偏向自我的正义感。

为什么这一偏误是无意识的那么重要呢？在经济学家和博弈理论家托马斯·谢林（Thoms Schelling）的《矛盾的策略》（*The Strategy of Conflic*）一书中可能有一条线索。这本书中有一章叫作“简论交易”（*An Essay on Bargaining*），与进化论无关，不过可以借鉴。谢林注意到一个具有讽刺意味的事：在一个非零和的博弈中，“限制对手的能力可能取决于约束自己的能力”。一个经典的例子是一种叫作“胆小鬼”的非零和博弈。两辆车面对面开向彼此，第一个转向的驾驶员就输了比赛，也输了在同伴中的声望。另一方面，如果两个驾驶员都不转向，那么他们俩就得承受更大的损失。怎么办呢？谢林建议干脆把你的方向盘扔出窗外，让另一个驾驶员看清楚，一旦你让他相信你是不可能改变路线的，如果他是理智的，他就会自己转向。

同样的逻辑也适用于更普遍的情况，比如买车。对于任何交易，都有一个合理的价格区间能让买家和卖家都满意。在这个价格区间内，利益会变化：买家更喜欢价格较低的一端，而卖家则更喜欢价格较高的一端。谢林认为成功的方法和胆小鬼游戏里一样：谁先让对方相信自己的强硬态度。如果销售员相信你就要离开去别的店买车时，他就会认输。但如果销售员先发制人，说“我绝不能接受低于××价格”，并且表现得绝不会食言，那么他就赢了。谢林说，关键在于“自发地并且无法逆转地牺牲选择自由”——并且要首先作出牺牲。

强调一下，注意“自发地”这个词。潜在的逻辑是说我们并非有意识地作出“无法逆转的”牺牲。也许并不是在旧车行的时候。汽车

销售员像博弈理论家一样，会考虑讨价还价的动态性，而精明的买家也会想到这一点。还有，日常的争论——轻微车祸、薪水、争议领土引起的争执——往往始于双方对自身权利的坚持。这种坚持是一种对我们应得的东西的激烈争取，促使我们像谢林说的那样先发制人。出于本能的强硬是最有说服力的。

虽然这样，问题还是没有解决。完全的强硬也会伤到自己。随着“不光彩地算计”基因在人群中传播开来，越来越多的人会成为见不得人的会计。每个人都坚持对自己有利的条件，双方都无法达成交易。此外，在现实生活中，你不知道什么时候应该强硬，因为你很难知道对方愿意接受怎样的交易。一位汽车买家不知道车的真正成本是多少，也不知道其他买家愿意出多少钱。在不那么结构化的情况下——比如与某人交换礼物——这些计算会因为难以计量而变得更模糊。因此，很难看穿交易中对对方有利的准确区间，这一点已经在进化过程中了。如果你强硬坚持的价格在对方可接受的价格区间之外，那这笔交易就不会成功。

也许最理想的策略是假强硬，随机应变的坚定。谈话的开始，你强调你应得的东西，但当你发现另一个人十分强硬的证据之后，就应该退让了。那么什么样的证据是这种证据？好吧，如果别人能够解释他们的坚持背后的原因，并且这些原因看上去是可信的（或听上去是真诚的），那么做一些退让是适当的。如果他说起已经为你做了多少事情，并且这些都是真的，那你必须承认这一点。当然，如果你收集到了反面的证据，就应该坚持自己的信念。就是这么回事。

我们刚刚描述的是人类谈话的动态性，人们确实是按照这样的方式辩论的。（事实上，这就是“辩论”的意思。）虽然他们常常不清楚自己在做什么，也不知道为什么这样做。他们只是发现自己经常接触所有支持自己观点的证据，也经常注意到那些反对自己观点的证据。达尔文在他的自传中写了一个被他称为“黄金法则”的习惯：立

即记下任何与他的理论相违背的发现——“经验告诉我比起那些符合我理论的证据，这些事实和思想更加容易被忘记。”

人类一般的争论模式感觉上毫不费力的原因是，在争论开始时，工作就已经完成了。罗伯特·特里弗斯探讨过周期性的争吵——你可能称它们为契约再协商——常常是亲密关系的一部分，不论是友情还是婚姻。他说争吵“可能自然而然地就爆发了，有时根本毫无预兆，但两幅完整的充满信息的风景已经准备好了，只等着愤怒的闪电把它们呈现出来。”

这里的命题是人类大脑在很大程度上是一台赢得争吵的机器，一台说服别人自己的主人是正确的的机器——因此也是一台说服自己的主人相同的事情的机器。大脑是一个好律师：为任何利益辩护时，它都会开始让全世界相信它们的道德和逻辑价值，不论它们实际上是否有这些价值。像律师一样，人类的大脑想要胜利，而不要事实；像律师一样，有时候能力比美德更令人羡慕。

在特里弗斯谈论自我欺骗的自私用途之前很久，社会学家们就已经收集了支持这一观点的证据。在一项实验中，研究者告诉一个对某项社会问题持有强硬立场的人四条论据，两条赞同他，两条反对他。每种证据又分为两类：很有道理的，和荒谬得难以置信的。人们倾向于记住支持他们观点的有道理的论据和反对他们观点的荒谬的论据，总体的效果是证明他们观点的正确和另一方观点的愚蠢。

有人可能会想，作为有理性的生物，我们最终会怀疑自己是否真的诚实，也会怀疑为什么在关于名誉、金钱、行为或其他任何事情的争执中，我们总是站在正确的一方。不会的。不论我们是为了排名、晋升还是为了哪辆车撞了哪辆车而争吵，我们都会被那些竟敢认为我们的愤怒是无理取闹的人的无知所震惊。

友情和集体谎言

在所有支持现代达尔文主义有关欺骗的观点的心理学文献中，有一个词由于它的简洁明了显得尤为突出：有效益的（beneffectance）。这个词是1980年由心理学家安东尼·格林沃德（Anthony Greenwald）发明的，用来形容人们认为自己既是有益的也是高效的这种心理倾向。这个新造复合词的两部分分别体现了互惠利他和地位等级。

这一区分有些过于简单了。在现实生活中，互惠利他和地位的要求——看上去既有益又有效——可以融合在一起。在一项实验里，当人们被问到作为团队的一员自己起到了怎样的作用时，如果团队的努力获得了成功，他们会倾向夸大自己的作用；如果团队的努力失败了，他们会把更多的理由留给其他团队成员的影响。这样累积声望和分担责任都有进化意义，这使得一个人看起来对团队有益，能够帮助团队中的其他人实现成功，因而应该获得未来的回报；也使得这个人看起来很有用，应该获得更高的地位。

达尔文支持者最著名的胜利，是在1986年托马斯·赫胥黎（又名“达尔文的斗牛犬”)与萨缪尔·威尔伯福斯主教（Bishop Samuel Wilberforce）之间关于《物种起源》展开的辩论。威尔伯福斯尖刻地问赫胥黎家庭的哪一方是猿猴的后代，赫胥黎回应道他宁愿有一个猿猴的祖先，也不愿自己的祖先是一个“拥有巨额财产和巨大影响力并且拥有宗教权力却只会给一个严肃的科学讨论带来笑柄”的人。至少赫胥黎是这样把这件事告诉达尔文的——他的说法让这件事被载入了史册。但是达尔文的好朋友约瑟夫·胡克当时也在场，他记得事情不是那样的。他告诉达尔文，赫胥黎“在那么大的集会上根本说不出话来，也无法带动观众，而且他都没能提及山姆（威尔伯福斯主教）的弱点，更不用说让观众理解他的观点了。”

幸运的是，胡克说他自己对付了威尔伯福斯："我在阵阵热烈的掌声中给了他一巴掌，证明他根本没读过你的书并且对生物学一无所知。威尔伯福斯一个字也说不出来，并且会议在四个小时的论战之后散会，你还是主导这个领域。"那次会面之后，胡克说自己在牛津得到了牧师和大众的祝贺和感谢。同时，赫胥黎也说自己在会后的很长一段时间成为了牛津最受欢迎的人。赫胥黎和胡克讲的故事都是为了两件事：提高他们在达尔文眼中的地位，和让达尔文感激他们。

互惠利他和地位也会以另一种方式产生连接。有一种例外的情况，我们不会贬低他人的贡献，就是在别人的地位比较高时。如果我们有一个小有名气的朋友，即使他送了很寒酸的礼物，我们也会非常珍惜；他对我们小小的冒犯也很容易被原谅，而且我们会尽力不让他失望。在某种意义上，这是对自我中心主义不错的修正；我们对于高地位的人的收支清单也许更加诚实。但是，硬币总有两面。这些高地位的人同时也会更加扭曲地看待我们，因为我们的形象已经被打了重重的折扣，更加反映出我们的卑微。

即使这样，我们似乎仍然会觉得这样的关系有价值。一个高地位的人可能会在关键时刻不费吹灰之力就起到决定性的作用。就像阿尔法雄性猿猴瞟一眼潜在的攻击者就能保护同伴一样，地位高的赞助商打两分钟电话就可以让暴发户的世界翻天覆地。

就这点来看，社会等级和互惠利他不仅会相互交叉，更会融合为同一个维度。地位是人们放在谈判桌上的另一种资产。或者，更准确地说，地位是一种利用其他资产的资产，它意味着这个人可以用很小的代价帮很大的忙。

地位也可以是一种恩惠。当我们向朋友求助时，我们不仅让他们利用他们的地位，在帮助我们的过程中，我们的地位也提高了。在阿纳姆黑猩猩中，地位支持的交换有时很简单：A猩猩帮助B猩猩挡开了挑衅者并维持了后者的地位，B猩猩之后再反过来帮A猩猩。在人类

中，地位支持没有那么明确。除非在酒吧间、高中校园和其他雄性激素水平高的地方，地位支持依靠信息传达，而非依靠肌肉传达。支持朋友意味着在他遭遇利益纠纷的时候言语上替他辩护——更一般的情况是，说一些好话和能提高他地位的话。这些话是否是真实的并不那么重要，这些只是朋友应该说的。朋友是相互支持的，做一个人的朋友就意味着要支持他最严重的谎言。

这种对朋友利益的偏向是否是无意识的还没有被仔细研究。纯粹肯定的回答会与对友情的背叛相矛盾。然而，最坚实最长久的友谊的特点可能就是共同拥有的偏见的深度，最好的朋友是最看不清彼此的。无论如何，不论是有意识还是无意识的，友情的一个作用就是把个体节点的自我服务谎言连接起来形成一个集体谎言的网络，形成一个互相欣赏的社会。

敌意则会形成一个互相厌恶的社会。如果你的朋友有一个真实的敌人，你就应该把这个敌人当作自己的敌人，这就是你支持朋友的方式。出于同样的原因，这个敌人——和敌人的朋友——不仅会不喜欢你的朋友，还会不喜欢你。这并不是一个固定的模式，却是一个趋势。试图与两个已经宣战的敌人都保持亲密的友情等同于把自己放在一个十分尴尬的位置上。

在互惠利他和地位等级之间的恶意阴谋是更加深层次的，因为敌意本身是阴谋者的共同产物。一方面，敌意产生竞争，互相矛盾地追求地位。另一方面，敌意是互惠利他的另一面。像特里弗斯说的那样，作为一个成功的互惠利他主义者意味着——注意那些受你恩惠却不知回报的人的动向，或者以后再也不帮忙或者积极地惩罚他们。

敌意并不都是像大猩猩那样坦率地通过身体表达，更多的是通过言语表达。当别人是我们的敌人，或者当他们支持我们的敌人时，或者在我们支持他们之后不支持我们，标准的反应是令人信服地说他们的坏话。而最好的有说服力地说这些话的方式是相信它们——相信这

个人是无能的，愚蠢的，对社会有害的，或有道德缺陷的。在《人与动物的情感表达》一书中，达尔文提到了敌意的道德本质："几乎没有人在想到自己痛恨的人的时候感觉不到愤怒或者不表现出愤怒的迹象。"

达尔文自己在评价他人的时候有时也带有报复的意味。在剑桥时，他认识了一位颇具绅士风范的昆虫学家伦纳德·杰尼斯（Leonard Jenyns），和达尔文一样，他也收集昆虫。尽管他们之间存在自然的竞争关系，但这两个人成为朋友和盟友也是可能的。的确，达尔文主动示好，送了"许多昆虫"给杰尼斯，达尔文说杰尼斯看起来"非常感激"。但是到了杰尼斯报答的时候，他却"拒绝给我一个食尸类昆虫标本，尽管他有七八个这种标本。"达尔文将这个消息告诉他的表亲，评价杰尼斯不仅自私而且"弱智"。18个月后，达尔文又认为杰尼斯是"一个杰出的自然科学家"。这样的转变可能是由于在此期间杰尼斯送了一个"极美的双翅目昆虫标本礼物"给达尔文。

当怨恨蔓延到网络中时，朋友们形成联盟互相支持，结果是形成巨大的自我欺骗的网络，也是潜在的背叛网络。这里有一句来自《纽约时报》（*New York Times*）的话："在一周的时间里，双方构造出了带有很强的情绪色彩的故事解释他们的作用，带着慷慨激昂的信念提出单方面的解释，虽然仔细检查之后会发现，双方在很多方面都站不住脚。"这句话指的是发生在以色列军队和巴勒斯坦平民之间的事件，双方都认为对方首先挑起事端。这句话也可以同样准确地应用到大大小小各种冲突中。这句话本身就点明了人类历史的大半历程。

驱动了现代战争的心理机制——爱国主义热情、民众的自以为是、有感染力的愤怒——被进化学家追溯到了民族间长时间的矛盾冲突上。如此大规模的攻击行为在人类历史中肯定已经出现过无数遍了。并且毫无疑问，勇士们经常通过强奸和绑架敌方的女人获得达尔文式的奖励。即使战争心理确实已经被彻头彻尾的战争改变了，它们

也应该是次重要的。敌意、不满和义愤填膺转变为集体敌意、集体不满和集体义愤填膺，可能已经把它们的根深深植入了古代人类和前人类的群体冲突中。特别是男性为了争取地位而形成的联盟之间的冲突。

利益集团

朋友不喜欢彼此敌人的这种倾向并不一定仅仅是互相支持，这往往是冗余的。两个朋友之间最强的联结——极好的友情发动机和维持者——是拥有共同的敌人。（两个人进行囚徒困境博弈，当他们都不喜欢的人出现时，他们会表现得更加合作。）

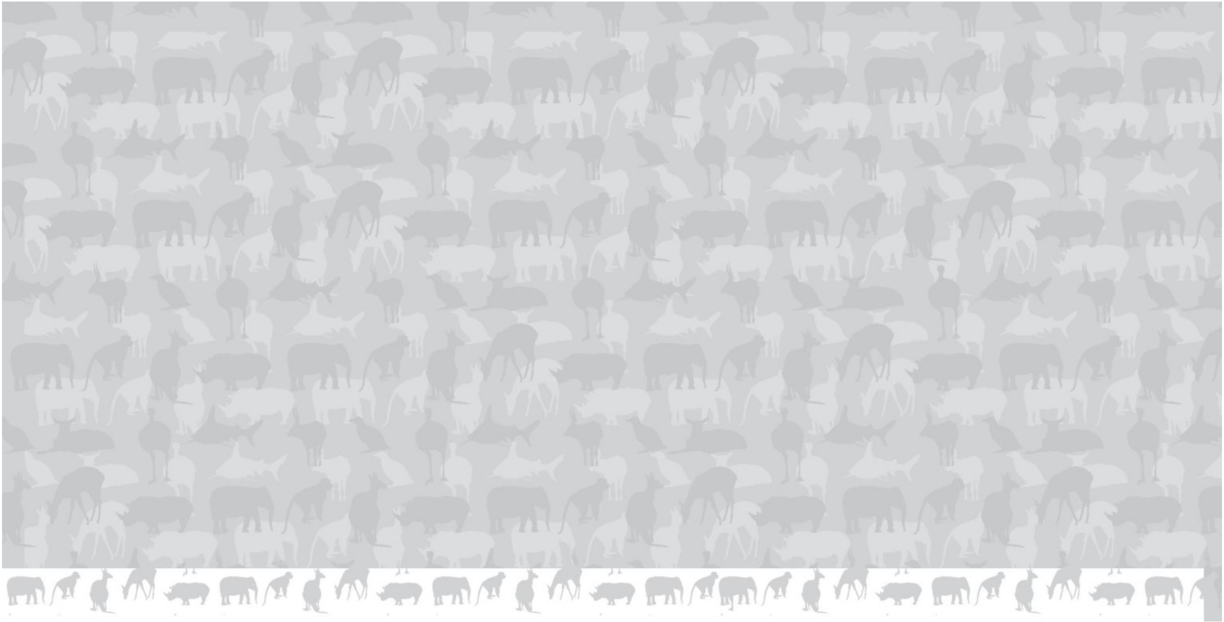
这一策略在现代社会中常常被掩盖。友情可能并不依赖于共同的敌人而是依赖于共同的利益和爱好。亲密关系出现在对最单纯的事情的共同热情中。但是这一反应大概是在共同热情没有那么单纯的环境中进化的：比如在坦率交流政治观点的环境中，大家讨论由谁领导部落或者如何分配肉食。换句话说，共同利益的亲密关系可能进化成了一种巩固富有成效的政治联盟的方式，之后才附属到小事情上。无论如何，这可以帮助解释为什么为了看上去很琐碎的事情的争吵会变得十分严重。为什么一场优雅的晚宴会因为对约翰·休斯顿的电影的价值有不同意见而变得十分不快呢？

此外，仔细分析，“小事情”常常具有实际意义。拿两位达尔文式思维的社会科学家作例子。他们的共同利益是“纯粹智力”——对人类行为的进化根源的入迷。但这也同时是一个共同的政治利益。两位学者都对被学术建制忽略和攻击感到厌倦，对文化决定论的教条感到厌烦，对文化决定论在许多人类学和社会学系顽固的流行感到厌恶。这两位学者都想要在最受尊重的学术刊物上发表文章。他们都想

获得最好的大学的终身教职。他们想要权力和地位。他们想要推翻统治专权。

当然，如果他们真的推翻了统治专权，因此成名并出版了畅销书，也许就没有达尔文式的收益了。他们可能不会将他们对地位的追求转换为对性的追求，如果他们这么做了，他们就得采取避孕措施。但是在我们进化的环境中——事实上，直到最近几百年——地位可以更有效地转换成达尔文式的货币。这一事实似乎已经深深地影响了知识分子话语的本质，特别是对于男性。

我们将在下一章探讨这一效应的例子，特别介绍让达尔文成名的知识讨论。现在，让我们简要地提一下达尔文的乐事，在1846年，他发现了与约瑟夫·胡克的共同科研兴趣。约瑟夫·胡克在十多年会后与达尔文一起加入了19世纪的科学论战中，并且投入了大量精力提高达尔文的社会地位。“兴趣相投是多么美好的事情啊，”达尔文在给胡克的信中写道，“我感觉好像已经与你相识50年了……”



第14章
达尔文的胜利

我已经被自己的课题深深地吸引了，虽然我希望自己可以别那么看重这些不起眼的小玩意儿。但是我了解自己，如果知道我的书将会永远匿名出版，我将会一样努力工作，但是不会有那么多热情。

——给W. D. 福克斯的信（1857年）



达尔文是我们最优秀的模范之一。他出色地完成了人类应该做的事情：为了个人利益操纵社会信息。这里说的信息是指对人类以及所有有机体从何而来的主流解释。达尔文对这一解释的重塑使得他的社会地位急速提升。当他1882年去世时，全世界的报纸都在赞扬他的伟大，并且他被葬在了威斯敏斯特大教堂，离艾萨克·牛顿不远——那是伟人们（Alpha- male）的领地。

伦敦的《泰晤士报》评论道，“他的伟大，他的智慧所触及的范围之广，他美好的性格，使他受到众多朋友的喜爱，使得那些即使与他短暂接触的人都会被深深吸引。”当地的棺材匠回忆道：“我按照他的想法制作了一个非常粗糙的棺材，就像刚从工作台上拿下来一样，没有抛光，也没有任何工艺。”但是之后，在人们突然决定将他葬在威斯敏斯特大教堂后，“他们就不再需要我的棺材了，把它送了回来。那个新棺材光亮得可以当镜子用，你甚至可以对着它剃胡子。”

这是一个经常被注意到的矛盾。查尔斯·达尔文举世闻名，却似乎缺少那种典型的能够使自己的社会地位骤然提升的特质。正如一位

传记作家所说，他表现得“不像一个能建立不朽功绩的人，他有很多正派的品质，使得他不会野蛮地争取名利。”

这个矛盾并不能因为达尔文发表了关于人类从何而来的正确理论就被简单地化解了，因为并不只有他做这件事。阿尔弗雷德·罗素·华莱士(Alfred Russel Wallace)独立地提出了自然选择理论，他在达尔文公开宣布这一理论之前就已经开始传播一份关于自然选择的书面说明了。这两位的理论在同一天同一个论坛上正式公之于众。但是今天，达尔文是达尔文，华莱士就仅仅是一个用星号标记的人。为什么达尔文胜利了？

在第十章中我们用达尔文的名望部分解释了他的正面形象，提到了在他所生活的社会中，做好事是好名望的前提。道德声望意味着很多，意味着你所做的一切都是为了你的名声。

但是故事远没有那么简单。仔细研究一下达尔文漫长而起伏的成名之路就会对一些关于他的一般评价产生怀疑——比如说，他没有什么野心，也不会玩弄权术，他对真理的信奉丝毫没有受到渴望成名的污染。从新的角度看，达尔文不太像圣人，更像是个雄性灵长类动物。

跻身上流社会

从很早的时候起，达尔文就表现出了能够在社会生活中获得成功的一般要素：野心。他与对手为了地位而战，并且渴望由此带来的尊敬。“我的成功……在研究水生甲虫的人中算是非常优秀的，”他给一位在剑桥的堂兄写信说道，“我认为我用龙虱可以打败杰尼斯。”当他的昆虫收藏被《英国昆虫图鉴》（*Illustrations of British*

Insects）引用时，他写道，“你会在斯蒂芬斯的最后一卷上看到我的名字。我很高兴如果这能惹恼杰尼斯先生。”

达尔文是一个典型的年轻男子并且醉心于征服的这一观点，与主流评价似乎相去甚远。约翰·鲍尔比这样形容达尔文——“烦人的自我轻视”，“总是蔑视自己的贡献”，“永远害怕来自自己和他人的批评”，“对权威夸张的尊重”——听上去不像一个在成长中的伟人。但是别忘了：在黑猩猩的社会里常常是这样，在人类社会中也总是这样，社会地位不能单独上升，第一步一般是与高地位的同类拉关系，这需要服从，需要一种职业的自卑。一位传记作家用特别暗示性的描述形容达尔文故意的反常：“一些自信中的瑕疵，一些不确定，使得他在与权威交往时总是强调自己的缺点。”

在他的自传中，达尔文回忆了在他十几岁时引以为豪的事情，他听说一位著名的学者在和他聊天之后说：“那位年轻人身上有些东西很吸引我。”达尔文说这样的称赞“一定是由于他感受到我对他所说的一切都非常有兴趣，因为我对他的专业历史、政治和道德哲学一无所知。”一如往常，达尔文表现得太谦虚了，但他认为他的谦逊本身起了作用，大概是正确的。（达尔文继续提到：“我认为，获得名人的夸奖，对年轻人来说是有益的，因为这能帮助他保持正确的方向，尽管这肯定会激起虚荣心。”）

把达尔文的谦逊看作一种战术并不是说他虚伪狡猾。当人们彻底地受制于社会等级时，人们充满敬意地看待社会阶梯上更高一级的人的倾向是最实际的，并且不会意识到其目的：我们对某些人卑躬屈膝以获得利益，却感觉对他们真诚的敬畏。托马斯·卡莱尔（Thomas Carlyle），一位达尔文的同龄人（和熟人）大概是对的，他说英雄崇拜是人类本质的基本部分。并且英雄崇拜在人们开始认真地进行社会竞争的人生阶段变得强大可能不是一种巧合。“青春期，”一位精神病学家说道，“是一个追求更新的时期……青少年在寻找模范，一个

完美的用来模仿的人。这很像婴儿期，在他们意识到自己父母的不完美之前的时期。”

是的，对于行为榜样的敬畏感觉很像早期对父母的敬畏——并且可能来源于相同的神经化学基础。但是对于榜样的敬畏不仅可以鼓励有益的模仿，还能帮助在同一联盟中的不论资质深浅的伙伴定下隐性合约。后者缺乏在互惠利他中起着重要作用的社会地位，因而他们会用顺从弥补这一缺点。

达尔文在剑桥时，他对约翰·斯蒂文斯·汉斯罗（John Stevens Henslow）教授表现出了最极端的顺从。达尔文从他哥哥那儿听说汉斯罗是“一个通晓科学所有分支的人”，因此十分敬重他。在与他偶然成为朋友之后，达尔文说“他是我见过的最完美的人”。

达尔文在剑桥以“与汉斯罗走在一起的人”的名号出名。他们的关系与人类历史中成千上万其他这样的关系一样。达尔文从汉斯罗的榜样、建议和他的社会关系中获益，并且回报以各种帮助，比如提前到达汉斯罗的上课教室为他准备好设备。有人会想起珍妮·古德尔对戈布林的社会提升的描述：他很“尊重”他的导师菲甘，到处跟着他，看他做什么，并且经常照顾他。在获得了菲甘的接受和吸收了他的智慧之后，戈布林突然攻击菲甘，取代他成为雄性领袖。但是戈布林可能一直在真诚地尊敬他，直到脱离他成为可能的那一刻。对于我们来说，我们对人价值的测量——他们的职业水准，他们的道德素养，随便什么——部分反映了他们当时在社会领域中占据的位置。我们会选择性忽视那些不便承认的品性。

达尔文对汉斯罗的崇拜不是这种盲目的最好的例子，因为汉斯罗是一个受到广泛崇拜的人。但是想想小猎犬号的船长罗伯特·菲茨罗伊。当达尔文与菲茨罗伊在面试中见面时，面试将决定达尔文是否能登上小猎犬号出海，情况很简单：这里有一个地位高的人，他的认可也许最终能够明显地提升达尔文自身的地位。所以达尔文准备好“尊

敬”菲茨罗伊并不奇怪。在会面之后，他写信给他的姐姐苏珊：“用任何我能想得到的言辞赞美他都不为过，你可能不会相信……”他在自己的日记中写道菲茨罗伊是“自然创造的极致的完美”。他给汉斯罗的信中写道，“菲茨罗伊上校的一切都令人愉悦……”

多年之后，达尔文形容菲茨罗伊是一个“具有异常完美的考虑每件事和每个人的能力”的人。多年之后，达尔文也成了这样的人。对于初次见面的人，现在没有时间仔细搜索菲茨罗伊的缺点，也没有时间探寻文明表面下隐藏的东西。现在是顺从和建立友好关系的时候，事实证明，这样的策略是成功的。在达尔文写信的那个晚上，菲茨罗伊也在写信给一位海军军官，“我喜欢他的表现和谈吐，非常喜欢”，并要求任命达尔文为船上的自然学家。达尔文在给苏珊的信中有一段比较冷静的说法，“我希望我的判断是理智的，并且对菲茨上校没有产生偏见。”这两件事他都做了：他通过短期的“偏见”，“理性”地追求着长期的自我利益。

到了小猎犬号航行的尾声，他初次尝到了专业声誉的强烈滋味。他在阿森松岛（Ascension Island）上收到了苏珊的来信，苏珊告知达尔文：他的科学观察在伦敦地质协会被宣读，并引发了强烈关注。最值得注意的是，著名的剑桥地质学家亚当·赛德维克说达尔文终有一日会“成为一位伟大的欧洲自然学家”。那时还不清楚到底哪种神经递质在听到如此振奋的消息时会强烈释放，但是达尔文清晰地描述了这一消息带给他的影响：“读了这封信之后，我跳着登上了阿森松山，用地质锤不停地敲打火山石，享受着它们的回响！”在回信中，达尔文告诉苏珊他坚信了一个信条：“浪费时间的人都还没有找到生命的价值。”

地位提升会使得一个人对社会坐标重新进行评价。他在坐标中的位置已经发生了变化。曾经在中央的人现在处在了边缘，焦点肯定会被转向那些曾经遥远现在闪亮的人。达尔文不是那种会鲁莽地表现出

这一策略的人，他从不会忘记那些小人物。不过，达尔文在小猎犬号船上时还是表现出了转变社会关系的迹象。他的堂兄，威廉·福克斯曾经给他讲解过昆虫学并将他介绍给汉斯罗，在剑桥时，达尔文从他那儿获得了许多昆虫知识和标本，受益良多。那时的通信，达尔文表现出了他惯常的低下顺从的姿态。“我不应该寄这封丢人的愚蠢的信，”他写道，“只是我很渴望获得关于你和昆虫的一些信息。”他有时会提醒福克斯，“我已经妄想了很久收到来自我的大师的信件”，并叮咛他“记得我是你的小学生……”

6年之后，当达尔文在小猎犬号船上的研究使他的声望开始上升时，福克斯深刻地感受到他们之间友谊的新的不平等。忽然之间，他变成了那个在信中为自己的“迟钝”不断道歉的人，那个强调“你从来没有一天离开过我的脑海”的人，那个乞求达尔文来信的人。“现在离上次我收到你的亲笔信已经很久了，我很难形容那封信给我带来的愉悦。但是我觉得你的时间非常宝贵，而我的时间一文不值，简直是天壤之别。”这种情感平衡的变化在关系双方的地位陡然变化的友谊中常常发生，互惠利他的合约已经在不知不觉中重新协商了。这样的重新协商在古代比较少见，在采集狩猎的社会中，成年之后地位等级的流动性不像现在这么大。

对莱伊尔的敬爱

在航行期间，汉斯罗——达尔文的导师，始终使达尔文与英国科学界保持着联系。那份给赛德维克留下深刻印象的地质学报告就来自汉斯罗的信，由他负责发表。在接近航行的尾声时，达尔文写信给汉斯罗，让他为自己在地质协会的会员资格铺垫基础。自始至终，达尔文在信中都毫无疑问地表达了他对“我的主席和导师”的拥护。小猎犬号在舒兹伯利靠岸时，达尔文写道，“我亲爱的汉斯罗，我很久没见你了。你是我最好的朋友，任何人都想拥有像你这样的朋友。”

但是汉斯罗作为达尔文导师的时间屈指可数。在小猎犬号上，达尔文在他的建议下阅读了查尔斯·莱伊尔撰写的《地质学原理》一书（*Principles of Geology*）。在书中，莱伊尔支持了早先由詹姆士·赫顿（James Hutton）提出的颇受争议的理论，地质构造主要是渐变的不断的腐蚀和撕裂的产物，而不是洪水等灾难性事件的产物。（自然历史的灾难主义版本受到神职人员的青睐，因为这似乎表明了神的干预。）达尔文在小猎犬号上的工作——例如，他找到了智利的海平面自1822年以来一直在不知不觉地上升的证据——倾向于支持渐进主义者的观点，并且他很快称自己是莱伊尔的“狂热弟子”。

正如约翰·鲍尔比所说，莱伊尔成为达尔文的主要顾问和行为榜样毫不出奇。“他们支持同样的地质原理的合作关系给了他们共同的目标，这在达尔文与汉斯罗的关系中是没有的。”我们已经明显地看到，由于达尔文的原因，共同目标经常是一段友谊的特征。一旦达尔文支持了莱伊尔的地质学观点，这两个人的地位就会随着这一观点的命运起落。

诚然，莱伊尔和达尔文之间的互惠利他的联结远远不止“共同目标”这么简单，每个人都亮出了自己的财产。达尔文带来了大量新鲜出炉的证据支持莱伊尔的观点，这些与他的声誉密不可分。莱伊尔除了提供一个坚实的理论框架供达尔文开展研究，提供指导和社会资助，做一个导师应该做的。在小猎犬号归来的几周内，莱伊尔一直邀请达尔文共进晚餐，给他合理利用时间的指导，并向他保证，一旦精英科学俱乐部开放了新的职位，达尔文就能加入。莱伊尔告诉一位同事，达尔文将会“使我的地质学家协会蓬荜生辉”。

尽管达尔文有时对人的动机很超然很愤世嫉俗，他却似乎对莱伊尔热情的实际意义浑然不知。“在众多伟大的科学家中，没有人像莱伊尔一样那么友善和和蔼，”他回到英国一个月后给福克斯写信，“你无法想象他与我讨论计划时有多么温和。”

现在是时候提醒一下自我服务行为不需要涉及有意识的计算。在20世纪50年代，社会心理学家发现我们倾向于喜欢那些我们能够影响的人。并且，如果他们地位比较高，我们会更加喜欢。我们没有必要想着，“如果我能影响他，他就是有用的，所以我应该好好培养这段友谊。”也没有必要想，“如果他地位高，他的顺从就会特别有用。”再一次，自然选择似乎已经完成了这样的“思考”。

当然，人们可能将自己的思考补充进这一“思考”。莱伊尔和达尔文肯定多多少少都意识到了对方的用处。但与此同时，他们也肯定感受到了他们之间坚实而感觉上单纯的友善关系的基础。正如达尔文在给莱伊尔的信中写道，“和你讨论地质学对我来说非常开心。”并且达尔文毫无疑问被莱伊尔给予指导时“非常温和的方式”所倾倒。

几十年之后，达尔文抱怨莱伊尔大概也是同样真心的，他说莱伊尔“非常热衷于社会活动，特别是喜欢名人和地位高的人。这种对他人地位的高估，在我看来是他主要的弱点。”但这是在达尔文举世闻名之后，在他获得了一些价值观之后。之前，达尔文也被莱伊尔的社会地位闪花了眼，以至于不会在意他的缺点。

回顾达尔文的拖延

我们已经看过了达尔文在回到英国之后如何度过了20年：发现自然选择理论并做了一系列事情却没有公开这一理论。我们也能看到一些关于这一拖延的理论。达尔文主义者对达尔文拖延的观点并不是真正的对于已有理论的补充。首先，进化心理学大致描绘出了牵绊达尔文的两种力量，一种力量在吸引他发表，另一种力量却在阻拦他。

首先是对于受人尊敬的天生爱好，达尔文确实有一份对于受人尊敬的爱好。实现这一目的的一条路径就是发表一个革命性的理论。

但是假如这一理论没能产生革命性的影响该怎么办呢？要是它被彻底摒弃了该怎么办呢？在这件事（达尔文拖延的事）上，我们的进化历史与出版发表相互制衡。在那个年代，高声支持非常不受欢迎的观点很难获得回报，特别是在这一观点与当权者相敌对时。

很明显，人类爱说取悦别人的话这一点在很久以前就已经出现了。20世纪50年代有一个非常著名的实验，在实验中，当房间中其他人都表达了关于两条线段的相对长度的错误观点时，数量惊人的参与者也愿意承认这个明显错误的观点。几十年前，心理学家们也发现他们能够通过改变听众的同意比率增强或削弱一个人表达观点的倾向。另一个50年代的实验表明一个人的回忆会随着与他分享的听众的变化而变化：给受试者看关于提高教师收入的好处与坏处的列表，能给受试者留下长期印象的条目取决于他预期会对教师团体讲话还是对纳税人团体讲话。这一实验的作者写道，“似乎一个人大量的心理活动，部分或者全部，由幻想与想象中或者现实中的听众交流构成，这就可能在任何时间点对他记得什么和相信什么产生相当的影响。”这与达尔文主义关于人类思想的观点相同。语言是为了操纵别人为你的利益服务而进化出来的（你的利益在这里是指你在一群具有坚定观点的听众中的受欢迎程度）。认知，即语言的源泉，也因此受到扭曲。

鉴于这些，关于达尔文拖延的问题就不是个问题了。达尔文在面对不同意见时著名的自我怀疑倾向（据说，尤其对于来自权威人士的不同意见）是人类非常典型的表现——也许只是在程度上不寻常。他花了多年时间研究藤壶而不是公开会被广泛认为是异端邪说的理论也就不足为奇了——在某种意义上，现在很难理解异端的含义，因为异端邪说现在几乎都被用来讽刺。达尔文在多年的酝酿期中常常感觉焦虑甚至轻度抑郁也不足为奇，自然选择“想”让我们在考虑做出会让我们损失大量公共尊重的行为时感到不安。

某种程度上，让人惊讶的是达尔文坚定不移地相信他关于进化的想法，即使对于这一想法的敌意非常多。来看看攻击的痕迹吧，罗伯特·钱柏斯在1844年发表的进化论手册使得剑桥的地质学家亚当·赛德维克感到震怒，这间接影响到了在阿森松岛上的达尔文。赛德维克的评价使他感到紧张。赛德维克对钱柏斯的书的评论直白地表达了他的看法。“世界受不了被上下颠倒，我们已经作好准备与违背我们的适度原则和社会风尚的人进行一场两败俱伤的战争。”这绝对是一种反对。

达尔文做了什么？他在犹豫不决，就像实验室里的小白鼠，注视着会带来电击的食物。但是也有少数派认为，在达尔文研究藤壶期间，他并没有发表关于进化的理论，而是在为这一理论最终被接受作准备。这一策略可谓是三管齐下的好办法。

首先，达尔文巩固了他的论据。当沉浸在藤壶中时，他在继续为他的理论搜集证据，包括通过邮件询问遥远的植物和动物专家。达尔文的《物种起源》一书最终获得成功的原因之一就是他小心翼翼地预测评论并先发制人地回应批评。在书出版之前的两年，他写道，“我想任何人都会觉得反对我的学说非常困难。”

这完全来自于自我怀疑——来自于达尔文出奇的谦逊和对批评严重的恐惧。弗兰克·苏洛维（Frank Sulloway），一位研究弗洛伊德和达尔文的权威，通过比较这两个人发现了这一点：“虽然两者都具有革命性的人格，但达尔文异常在乎个人错误并且对错误非常羞怯。他也创立了一个新的经得起时间考验的科学理论。相反，弗洛伊德却野心勃勃并且高度自信——自称是科学的‘征服者’。他发展了一种直达人类本质的方法，这种方法基本上是19世纪精神生物学的幻想的聚集，这些幻想被装扮成了真正的科学。”

在评价约翰·鲍尔比为达尔文撰写的传记时，苏洛维指出了鲍尔比没有指出的一点。“我们有理由认为，中等程度的低自尊，在达尔

文那里还伴随着顽强坚持和持续努力，在科学领域中是真正有价值的特性，这些可以帮助我们避免高估一个人自己的理论。那么，持续不断的自我怀疑就是好的科学在方法论上的标志，即便这对心理健康特别有害。”

那么有一个问题就自然而然地产生了，这么有用的自我怀疑，不论多么痛苦，是否可能是人类精神世界的一部分。因为它带来了成功，就被自然选择保留了下来。在某些情况下，甚至能推进社会地位的提升。考虑到达尔文的父亲在他儿子的自我怀疑的形成过程中所起的作用，问题又变得有趣了一点。鲍尔比问，查尔斯是被他父亲愤怒地预言为家庭的耻辱呢？还是可能被预言获得成功呢？贯穿他的科学生涯，尽管拥有令人难以置信的丰富成果和卓著工作，查尔斯始终存在对来自自己和他人的批评的恐惧，和从不满足的对再次确认的渴望，这些一直在起作用。鲍尔比也提到“对他父亲顺从和怀柔的态度成为了查尔斯的第二大特点”。并且他的父亲至少在一定程度上责备查尔斯对权威“夸张的”尊重和“蔑视他自己的贡献的倾向”。

这个推测是无法反驳的，也许老达尔文灌输这一终身不安的原因只是按设计行使职责。父母可能被设定——不论他们知不知道——去调整子女的心智以保证他们提高社会地位，即使这非常痛苦。就此而言，年轻的达尔文在吸收这一痛苦的调整过程中，可能已经在按设计运作了。我们生来就是高效的动物，而不是幸福的动物。当然，我们的目的是追求幸福，并且获得达尔文主义的目标——性、地位等等。这些常常带来幸福，至少是一时的幸福。诚然，幸福会经常消失是使我们一直追求它的原因，因此让我们卓有成效。达尔文对批评特别的恐惧使他几乎长期远离平静，并使他一直忙于达到目标。

因而，鲍尔比有关父母对达尔文性格的痛苦影响的观点可能是对的，但使它听起来病态就不对了。当然，即使这件事在严格意义上说没那么病态，也可能是不幸的，并且可能是心理干预的重点目标。但

是精神病学家一旦清楚地知道哪种痛苦是“自然的”哪种是不“自然的”，他们就能更巧妙地进行干预。

达尔文三管齐下策略的“第二管”是强化他的信誉。对于社会心理学来说，信誉随着威望的提高而增加是稀松平常的事情。对于某个生物学问题的解答，必须相信一位大学教授的看法或者一位小学教师的看法，我们通常会选择大学教授。从某种意义上说，这是一个可靠的选择，因为教授更有可能是正确的。从另一种意义上说，这仅仅是另一个进化的必然产物——反射性地尊重地位。

不管怎样，当你试图改变别人的思想时，精通某个领域的神气会使事情变得十分简单。因此，藤壶——即使撇开达尔文从研究藤壶中学到的东西，他知道他的四卷蔓足纲亚纲的书本身的分量就能支持他的自然选择理论。

至少，这是一位传记作家彼得·布伦特（Peter Brent）的看法：“也许达尔文并不是在研究蔓足纲，他只是在证明自己。”布伦特引用了一段达尔文与约瑟夫·胡克的交流。1845年，胡克对一位法国的缺乏常识的自然学家发表的重要声明表示了他的不屑与怀疑。达尔文注意到了这个评论并反思他自己“在积累事实和推测变异时颇有些自以为是，都还没有找到应有的物种作为证据”。一年之后，达尔文便开始研究藤壶了。

布伦特可能是对的。在《物种起源》发表几年之后，达尔文建议一位年轻的植物学家，“让理论指导观察，但是直到你的声望已经建立起来了，否则不要发表理论。那会让别人质疑你的观察。”

达尔文策略的“第三管”是整理有效的社会力量——让有声望的人、有影响力的人和两者兼备的人在一起形成联盟。是莱伊尔将达尔文的第一篇自然选择论文带到了伦敦林奈学会[注]上，并给予支持（虽然莱伊尔之后反对自然选择）；托马斯·赫胥黎在与牛津的威尔伯福

斯主教关于进化论的辩论中表现得极好；胡克也参与了与威尔伯福斯的辩论，并和莱伊尔一起宣传达尔文的理论；哈佛的植物学家亚萨·格雷（Asa Gray）通过他在《大西洋月刊》（*Atlantic Monthly*）上发表的文章，成为了达尔文在美国的主要宣传者。一个接一个，达尔文让这些人加入到他的理论中。

达尔文集结队伍是计划的一部分吗？《物种起源》出版之后，达尔文肯定意识到了对真理的论战是靠人打的，而不是靠想法。“我们现在是一个真正优秀的人的紧密集合体，并且都不是老人，”他在《物种起源》仅仅出版几天后向一位支持者保证，“我们将会获得长期的胜利。”《物种起源》出版之后第三周，他给他的一位年轻朋友约翰·卢伯克（John Lubbock）写信，达尔文已经给他寄去了一本，问他：“你看完了吗？如果看完了，请告诉我你支持还是反对我的基本观点。”他在附言中向卢伯克保证“我——我希望我说我们——已经获得相当多的杰出人士对我们的支持。”翻译过来，在猩猩们的语言中就意味着：如果你现在行动，你就能成为雄性动物中获胜联盟中的一员。

达尔文恳求获得查尔斯·莱伊尔的支持有着相似的实际目的。达尔文认为是他的同盟者的声望，而不是他们的数量，会改变大众的观念。1859年9月11日，他记述：“请记得你的裁定可能比我的书更有影响力，会决定我的观点现在被承认还是被排斥。”9月20日，他记述：“在我自己眼中，你的论断更加重要，并且我相信在世界上其他人眼中，我现在是非常焦虑的。”

莱伊尔迟迟不给达尔文明确的支持让他非常痛苦。1863年，他在给胡克的信中写道，“我非常失望（我不是针对个人）地发现他的胆怯阻碍他给出任何评价，最有趣的一点是他认为他已经带着殉道者的勇气做出了行动。”但是就互惠利他来说，达尔文要求得太多了。莱伊尔那时已经65岁了，有足够多的知识遗产，支持另一个人的理论并

不能带来多少好处，如果这一理论之后被证明是错误的，那么他还要承受被划归为激进主义的压力。此外，莱伊尔打着拉马克主义的幌子反对进化论，这可能是后话了。所以达尔文的理论并不是他与莱伊尔的“共同目标”，因为莱伊尔的理论20年前就已经提出了，那时达尔文还需要一个展示他刚刚获得的数据的机会。并且莱伊尔已经通过各种方式支持达尔文，给予了回报，如果说他还欠达尔文什么的话，那也欠得很少。达尔文似乎在这里受到了古老的前达尔文主义关于友谊的概念的折磨。或者，也许他受到了自我中心的计算系统的影响。

当然，达尔文急于组织联盟，1859年还不能证明他已经就这个策略谋划了多年。他与胡克联盟的起源似乎非常朴实单纯。他们的关系作为传统的友谊关系在19世纪40年代开始成熟——基于共同的利益、共同的价值和神圣的感情。当这些共同利益的其中之一是进化的可能性时，达尔文的感情只能更深。但是我们不必就此假设达尔文把胡克看作他的理论的狂热拥护者。由共同利益引发的感情是自然选择内隐地对朋友的政治用途的承认。

几乎也可以说这是达尔文开始喜欢胡克的优秀品质的方式。（达尔文曾说：“人们能够立刻发现他是尊贵的骨干。”）是的，胡克的可信度被证明是他的本性，达尔文在自然选择成为公共讨论的话题之前很久就将他作为秘密的共同分享者。但这并不意味着达尔文从一开始就在计算胡克的可信度的分值。自然选择已经给了我们一种亲和力，这种亲和力会使人们成为可靠的互惠利他的伙伴。在所有文化中，信任作为友谊的必要条件成为了共同利益。

达尔文努力地拉拢知己——随着自然选择理论公之于众的临近，他拉拢了更多知己加入莱伊尔、格雷、赫胥黎和其他人——可以被视作进化的产物，而不仅仅是有意识的谋划。“我不认为我能足够勇敢地面对被人讨厌，而得不到支持的状况。”他在《物种起源》出版之后写道。谁会成为那样的人呢？如果你会对社会现状发起大规模攻击

却不事先寻找社会支持的话，那么你就不是字面意义上的人类了。事实上，你几乎已经是非人类了。

想象一下，从我们的猿猴时代开始，在多少次社会挑战中，挑战者的成功是与打造一个坚固的联盟紧密相关的。想象一下，有多少挑战者因为行动过于迅速或者对计谋过于开放而受尽苦难。想象一下重蹈覆辙的风险吧。在所有文化中，各种各样的叛变都起始于私下的交谈，这有什么值得惊奇的呢？甚至连没有经过指导的六岁小学生都会在挑战学校里的小流氓之前直觉地小心谨慎地表达对他的看法，这有什么出奇的呢？当达尔文带着他标志性的防备心，只向少数几个人吐露了他的理论的时候（他对亚萨·格雷说："我知道这会让你鄙视我。"），他大概受到了情绪和理智的双重驱动。

华莱士的问题

达尔文科学生涯中最大的危机出现在1858年。当他在艰难地撰写他宏大的手稿时，他发现自己已经等得太久了。阿尔弗雷德·罗素·华莱士已经发现了自然选择理论——在达尔文发现自然选择理论之后20年——并且抢先于他发表了。作为回应，达尔文开始猛烈地追求自我利益，但是他非常圆滑地追求，并且将其笼罩在道德焦虑的外衣之下，观察家将这段插曲看作是另一个他异于常人的体面的例子。

华莱士是一位年轻的英国自然学家，就像年轻时的达尔文，已经起航去国外的岛屿研究生命。达尔文已经知道华莱士对物种起源和物种分布很感兴趣。事实上，他们俩已经就这个话题通信讨论过了，达尔文注意到他已经对这一问题有了一个"独特的有形的想法"并声称"真的不可能在一封信里面解释我的观点"。但是达尔文仍然坚持抵抗将他的理论写一篇短文发表的冲动。"我非常痛恨为了抢先而写作

的想法，”他给莱伊尔写道，因为莱伊尔在催促他把他的观点公开，“但是如果有人在我之前发表了我的学说，我肯定会生气。”

当1858年6月18日，当邮递员送来了一封来自华莱士的信时，达尔文愤怒了。达尔文打开它，发现了华莱士对进化理论的准确描述，与他自己的理论惊人的相似。“甚至他用的术语都是我文中章节的标题。”他说。

那天打击了达尔文的恐慌正是对自然选择的智慧的赞颂。恐慌的生物化学本质可以追溯到我们还是爬行动物的时代。虽然它不是被原始的刺激物诱发的——对生命和肢体的威胁——但却是受到了对地位的威胁，一个在我们灵长类动物时代更典型的问题。更重要的是，这个威胁并不是那种在我们灵长类动物近亲中普遍的针对身体的威胁。它反而是抽象的：单词、句子——仅仅在过去几百万年获得的依靠大脑组织理解的符号。因此，进化取走了古老的原材料并继续把它们修改得适应了现代需求。

达尔文大概没有停止思考他的恐慌的自然之美。他将华莱士的文章寄给莱伊尔，因为华莱士请达尔文征求莱伊尔的看法并寻求建议。事实上，“寻求”一词有点强烈——我在体会言外之意。达尔文提出了一个伪善的行动，让莱伊尔提出一个不那么道貌岸然的行动。“请将手稿还给我，他没说他希望我发表，但是我当然应该立刻写完并寄给任何期刊。我所有的原创性，无论实际上是什么，都会被击得粉碎；我的书如果还能有点价值的话，将不会被贬值；因为所有的工作都在于理论的应用。”

莱伊尔的回信很奇怪，没有保存下来，即使达尔文虔诚地保存了所有信件——似乎成功地理解了达尔文的虔诚行为。达尔文回信写道，“华莱士的草稿中没有什么比我在1844年抄写下来的十几年前给胡克阅读的概要的副本里更加饱满的内容。一年前，我给亚萨·格雷

寄了一份我的观点的简要梗概，我有副本，所以我可以证明我没从华莱士那儿获得任何内容。”

之后，达尔文与他的良知展开了一场史诗般的摔跤比赛，莱伊尔尽收眼底。冒着听上去愤世嫉俗的风险，我将信中的言外之意写在了括号内，以下是我的翻译：“我现在应该极其高兴将我的看法写成一篇大约十几页或者更长的概要，但是我无法劝自己体面地做这件事。（也许你能劝劝我。）华莱士没说任何关于出版的事情，我附上了他的信。但是因为我还没打算发表任何草稿，我能体面地这么做吗，毕竟华莱士已经将他的学说的概要寄给我了？（对我说是，说是。）你不认为他把草稿寄给我就束缚住了我的双手吗？（说不是，说不是。）我将给华莱士寄一份我给亚萨·格雷的信的副本，告诉他我没有剽窃他的学说。但是我不知道现在发表是不是太卑鄙太低劣了。（说不卑鄙，不低劣。）”在第二天的附言中，达尔文不再管这件事，指定莱伊尔为仲裁人：“我一直觉得你可以成为一流的大法官。我现在就把你当作大法官，向你上诉。”

此时家中的状况更加重了达尔文的痛苦。他的女儿艾蒂（Etty）患上了白喉，他智障的幼子查理·华林刚刚感染了猩红热，奄奄一息。

达尔文同时也请胡克解决这个重大问题。于是莱伊尔和胡克决定将达尔文与华莱士的理论平等处理。他们将在林奈协会下一次的会议上同时介绍华莱士的论文，以及达尔文寄给亚萨·格雷的草稿和1844年寄给艾玛的草稿，之后这些会被一起发表。（达尔文在告诉华莱士“不可能”在一封信中把理论描述清楚的几个月后给格雷寄了一份1200字的草稿。我们永远不可能知道，在感受到华莱士正在赶超他之后，他是否想制造无懈可击的证据证明他的优先地位。）此时的华莱士远在马来群岛，对即将召开的学术会议尚一无所知。

当华莱士得知发生了什么事之后，他的处境像极了达尔文当年在“小猎犬号”上获得赛德维克令人激动的支持时的处境。华莱士是一位年轻的自然学家，渴望成名，与专业反馈隔绝，仍然不确定自己能给科学界带来多少东西。他忽然发现他的工作在一个伟大科学协会上被大人物宣读。他自豪地给他母亲写信道，“我给达尔文先生寄了一份论文，关于他现在正在撰写的伟大工作。他把它给胡克先生和查尔斯·莱伊尔爵士看了，他们对我的论文评价很高，直接在林奈协会上宣读了。在我回家之后，保证会与这些名人相识并获得他们的帮助。”

达尔文最大的道德污点

在科学史上，这一段可以算作最辛酸的一页。华莱士输了个精光。虽然他的名字与达尔文受到了相同的重视，但现在他的名声与达尔文相比已经非常暗淡了。毕竟，某个年轻的菜鸟宣称自己是进化学家并且提出了一个进化机制不是新闻，而著名的受人尊敬的查尔斯·达尔文这样做就是新闻了。任何关于谁的名字应该附属于这一理论的怀疑都会被达尔文的书消除，他现在终于全速写书了。因为担心他们俩的相对地位被人忽视，胡克和莱伊尔在林奈协会上介绍这些论文时，强调“科学界正在等待达尔文先生书稿工作的完成，他工作的主要成果与和他通信的有才干的学者的工作成果，应该一起被公之于众。”“有才干的学者”不像是一个美丽的赞誉之辞。

也许是达尔文在很多年以前就把碎片拼凑在了一起，而现在华莱士让华莱士最终的默默无为变得合理了。但事实是在1858年6月，不像达尔文那么拖拉，华莱士已经写好了一篇关于自然选择的文章准备发表，即使他没有要求达尔文发表它。假如华莱士把他的论文寄给了一家期刊，而不是寄给达尔文——或者说，假如他把论文寄到任何地方而不是寄给达尔文——很可能今天他就是那个被人们记住的第一个提

出自然选择的进化论的人。技术上说，达尔文的书将会成为另一位科学家思想的扩充和普及。而与这个理论相并提的名字将会完全不同。

无论达尔文在世界范围内的声望多么合理，都很难用最严格的道德测试使他通过这次检验。就他面前的选项而言，莱伊尔和胡克，他们可以只发表华莱士版本的理论，他们可以像达尔文最初建议的那样，写信给华莱士并给他提供发表他的版本的机会，也许甚至完全不提达尔文的版本。他们可以写信给华莱士解释情况，建议联合发表。或者他们可以做他们已经做的事情。因为他们都知道华莱士可能已经拒绝联合发表，而他们选择的却是必须确保自然选择将会作为达尔文的理论被载入史册的选项。并且这个选项需要不经华莱士同意就发表他的论文——像达尔文那么瞻前顾后顾虑重重的人一般会质疑这一行为的正当性。

明显地，观察家们一次又一次地把这一策略描述为人类道德的证明。朱利安·赫胥黎（Julia Huxley），托马斯·赫胥黎的孙子，把这个结果称为“一座对两位伟大的生物学家天生的慷慨的纪念碑。”洛伦·艾斯利（Loren Eiseley）把它称为一个“在科学年鉴中共同恰当地表现出高贵品质”的例子。他们都对了一半。华莱士向来高尚地认为达尔文长期的关于进化的深度思考让他赢得了首席进化学家的名号。华莱士甚至给他的一本书取名为《达尔文主义》（*Darwinism*）。

华莱士在他的余生中一直守卫着自然选择理论，但是他却严重地缩小了它的范围。他开始怀疑这个理论能否全权解释人类的心智，人们的心智似乎比他们真正存活下来所必需的心智更加聪明。他总结说虽然人的身体是由自然选择构建的，但他的心理能力是被神圣地植入的。这么说可能太过讽刺（甚至以达尔文的标准来看），这一修正不大可能会使自然选择的理论被称为“华莱士主义”。无论如何，达尔文对华莱士信念的削弱感到很忧伤。“我希望你还没有完全谋杀你自己的和我的孩子。”达尔文在给他的信中写道。（这是来自那个在

《物种起源》的引言中提到华莱士之后就在后续的章节中把自然选择写作“我的理论”的人的话。）

认为达尔文在华莱士这段插曲中表现得像一个完美绅士的一般看法部分依赖于除了上面提到的选项达尔文还有别的选项可供选择——他还可以迅速发表他的理论，甚至都不用提华莱士。但是除非华莱士比他已经表现出来的更加圣洁，否则这会让达尔文陷入丑闻中，让他臭名昭著，甚至使他与他的理论之间的关系都变得岌岌可危。换句话说，这个选项根本就不是一个选项。一位传记作家钦佩地说达尔文“痛恨失去优先地位，但是他更痛恨被怀疑行为毫无绅士风度并且不光明正大”，这位作家创造了一个过去从未存在过的区别，认为不正派的行为会威胁达尔文的优先地位。达尔文收到华莱士的草稿的那天，他给莱伊尔写信，“我宁可烧了我的整本书，也不要他或者其他任何人认为我卑鄙。”他不是认真的，甚至也不明智。或者他是认真的，特别是在他的社会环境中，这是与明智同样的。

达尔文被人们认为纯真率直的另一个原因则是他英明地决定将事情交给莱伊尔和胡克。“在绝望中，他退让了，”一位传记作家这样写道。达尔文将会永远利用这个“退让”作为道德伪装。在华莱士释放了对这件事认可的信号后，达尔文给他写道，“虽然我绝对不会影响莱伊尔和胡克作出公正的评论，但我不得不本能地想要知道你的感想是怎样的。”好吧，如果他不能确定华莱士是否认可这件事，为什么还要费心去证明呢？达尔文已经等了20年没有发表他的理论，还不能再多等几个月吗？华莱士要求把他的论文寄给莱伊尔，却没有要求由莱伊尔决定它的命运。

达尔文说他“无论怎样”都没有对胡克和莱伊尔歪曲事实产生影响。不管怎样，这都无关紧要。他们是达尔文最亲密的两个朋友。达尔文当然不会觉得他能任命他的哥哥伊拉斯谟为公正的裁判员。但

是，有充分的理由相信进化将友谊植入人类时已经充分地利用了许多感情、热爱和忠诚等冲动，这些都是首先被用来绑定亲属关系的。

达尔文当然不知道这一点，但是他肯定知道朋友倾向于偏心——朋友的完整概念是某个至少部分分担你的自我服务偏见的人。他把莱伊尔描述为不偏心的“大法官”是非常值得注意的。鉴于后来达尔文求助于他们的友谊，当他实质性地要求莱伊尔作为个人恩惠支持他的自然选择理论时，这一点显得更加如此。

赛后分析

道德批判已经够多了。我又有什么资格去评价他？我所做的事情比达尔文最大的罪过还要不堪。事实上，我这么义愤填膺，并且具有道德优越感，正是自然选择忽视进化赋予我们所有人的东西的表现。现在，我将试图超越生物学体系，超然而轻松地评价在华莱士事件中达尔文的显著特点。

首先，注意达尔文价值观的弹性。作为一条被达尔文严重鄙视的学术领域的规则，科学家们会提防那些抢自己风头的竞争者，他认为这是“寻求真相的研究者不值得做的事情”。虽然他太敏锐太诚实以至于无法否认名望对他产生的诱人效果，他一般还是会认为这个效应是次要的。他声称即使没有这些名望，他还是会一样努力地写他的书。但是当他的研究领域受到威胁时，他便会采取措施防卫——包括加快出版《物种起源》。达尔文看到了这一矛盾。华莱士事件之后的几周，他给胡克写信，关于优先权的问题，他一直“幻想我的心灵足够强大不会在意这件事，但是我发现自己错了并且遭到了报应”。

随着危机的过去，达尔文的虔诚又重新浮上表面。他在自传中说他“几乎不在意人们将自然选择的原创性归于我还是华莱士”。任何

读过达尔文给莱伊尔和胡克的心烦意乱的信件的人都会震惊达尔文自我欺骗的力量。

华莱士事件突出了道德感的一个基本区分，亲缘选择和互惠利他的区别。当我们因为伤害或欺骗兄弟姐妹而感到内疚时，一般是因为亲缘选择“需要”我们善待兄弟姐妹，因为他们与我们共享了许多基因。当我们因为伤害或欺骗一位朋友或一位泛泛之交而感到内疚时，是因为自然选择“需要”我们表现得善良。对于利他主义的感知，而不是利他主义本身，会导致互惠。所以道德感的目的，与非亲人相处时，是建立慷慨和礼貌的声望，无论事实怎样。当然，赢得和保持这样的声望常常需要真正的慷慨和礼貌。但有时不需要。

鉴于此，我们认为达尔文的道德感处于最佳状态。他的道德感让他可靠地给予慷慨和礼貌——在一个关系非常密切的社会环境中真正的慷慨和礼貌对于保持一个好的道德声望至关重要。但他的善良并不是绝对稳定的。

他自夸的道德感似乎可以防护所有腐蚀，但当他对地位的终生追求需要一点轻微的“道德失效”时，他的道德感就有足够的辨识能力去削弱微不足道的公正。短暂的调暗灯光允许达尔文微妙地，甚至无意识地运用关系，利用他足够的社会联系损害一位年轻没有力量的竞争者。

一些达尔文主义者认为道德感可以被看作是一个储存道德声望账户的管理员。达尔文煞费苦心地积累了几十年资本，有大量明显的证据表明他的顾虑重重。华莱士事件是让这些资本中冒点风险的时候。即便他损失了一些——即使这个事件产生了一些关于不经华莱士同意就发表他的论文的小声怀疑——就达尔文地位的最终提升来说，这仍然是一个值得冒的风险。对于资源分配作出这样的判断是人类道德感的目的，在华莱士事件中，达尔文做得很好。

事情发生了，达尔文的资本完全没有损失。在林奈协会开会之前，胡克和莱伊尔描述了达尔文收到华莱士的论文之后发生了什么。“达尔文先生非常欣赏其中提出的观点的价值，所以他在给查尔斯·莱伊尔爵士的信中提议得到华莱士先生的同意允许论文尽快发表。我们非常赞赏这样的举动，鉴于达尔文先生没有向公众隐瞒这件事，他一直在做（赞同华莱士先生）相同课题的研究，正如之前提到的，我们中的一位在1844年已经精读过了这份研究报告，我们俩也都对此知情很多年了……”

一个多世纪之后，这个经过净化的版本仍然是这个事件的标准版本——达尔文事实上非常谨慎地强迫让他的名字与华莱士的名字一起出现。一位传记作家写道，达尔文“在面对莱伊尔和胡克要求发表的压力下，很难按自己的想法做”。

我们没有理由认为达尔文有意识地凌驾于华莱士之上。考虑到他明智地任命莱伊尔为“大法官”，在遇到危机时，本能的冲动让我们寻求朋友的建议感觉上是可以被理解的。我们不必想，“我要打电话给一个朋友，而不是某个陌生人，因为朋友会理解我的关于我应该得到什么和我的对手应该得到什么的扭曲想法。”达尔文在道德上的苦恼也处于这个想法，它起作用了因为达尔文完全不知道它的存在——因为，换句话说，这就不是一个想法，他只是真实地感受到了这种苦恼。

并不是第一次了。达尔文对声明自己的优先地位感到内疚——对华莱士追求更高地位等级的要求滥用职权——仅仅是达尔文一生中相似的阵痛中最新的一个。（回忆一下约翰·鲍尔比的论断：达尔文承受着“对虚荣的自我蔑视”，“终其一生，他对注意和名望的反复渴望伴随着他因隐藏这一动机而感受到的深深的羞耻感。”）事实上，是达尔文真实的苦恼帮助他说服了胡克和莱伊尔达尔文“强烈地”抵抗荣誉，并且也因此帮助他们说服了全世界。达尔文那么多年来建立

起的道德资本花费了大量心理成本，但是最终他的投资给了他丰厚的红利。

这些都没有暗示达尔文的行为是适应性的，他没有经常为了基因扩散而调整行为，他的每一点努力和足够的痛苦最终都被证实了。鉴于19世纪的英国与我们的进化环境之间的差异，这种功能上的完美是一个人最不应指望的。事实上，我们在几章前已经支持，达尔文的道德敏感性显然比他自称的自利更加敏锐；他在道德账户中有大量资本，不需要因为没有回复信件而彻夜不眠，也不需要为了死去的羔羊而发动圣战。这里的结论仅仅表明许多关于达尔文的思想和性格的怪事和常常被讨论的事情能够让我们通过进化心理学的镜头形成一种基本的观念。

事实上，他的整个生涯具有一定的一致性。他看上去不像是一个飘忽不定的追求者，常常被自我怀疑和过分的顺从妨碍，更像是一个无情的上升者，巧妙地用顾忌和谦逊遮掩。在达尔文的道德阵痛之下掩藏的是道德定位，在他对有学问的人的顺从之下掩藏的是对社会地位的攀登，在他反复的痛苦的自我怀疑之下掩藏的是对社会攻击狂热的防御，在他对朋友的同情之下掩藏的是精明的政治联盟。这是怎样的动物啊！

---

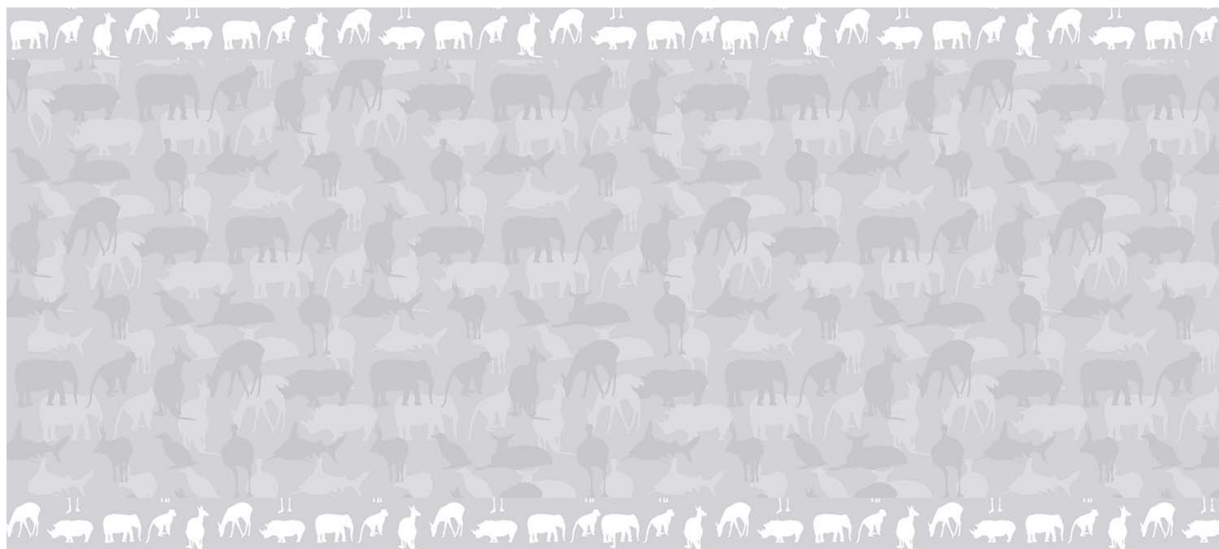
1. 林奈学会，是英国一家出版博物期刊的协会。——译者注

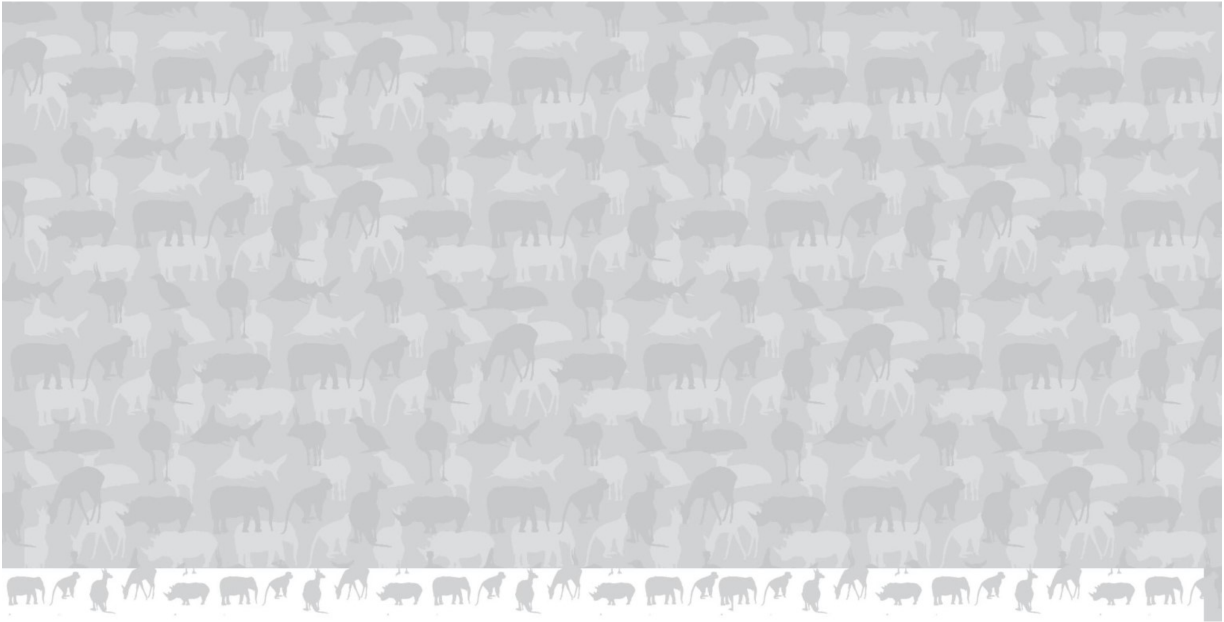
第四部分
道德的启示

我们最好先把一般的道德怒火减半，

关注它内在的偏向，

并要同样小心地看待对苦难的冷漠。





第15章
达尔文和弗洛伊德的讽刺

大脑有着一连串独立于普通心理状态的想法、感受和知觉，大脑的这一可能性大概类似于通过习性所表现出来的双重个性，例如一个人不自觉地使自己的行为符合一个“更有活力的自己”。

——《M观察日记》（1938年）



到目前为止，展现在我们面前的这幅关于人类天性的画面并不能使我们完全满意。

我们穷尽一生拼命追求社会地位，我们在神经递质的驱动下去取悦他人，沉迷于字面意义上的社会尊重而无法自拔。大多数人声称自己独立自主，具有道德标尺，任何情况下都会坚守公认的价值观。但是那些真正忽略同伴赞许的人们却被看作是反社会人群。对于那些处于另一极端的最热切地追求尊重的人所获得的外号“自我激发者”、“社会攀登者”则只是我们盲目的标志。其实我们都是自我激发者和社会攀登者，被这样称谓的人要么高效到令人嫉妒，要么粗鲁到让他们的努力显而易见，或者二者兼有。

我们的慷慨和喜爱之下潜藏着狭隘的目的。我们慷慨和喜爱的对象或是和我们拥有同样基因的亲属，或是会把我们的基因传给下一代的非亲属异性，又或者是可能会回报我们的任一性别的非亲属。更为重要的是，我们所提供的支持里面经常暗含着虚伪和恶意：我们忽略朋友的缺点，找出甚至是放大他们敌人的缺陷，以此显示我们对朋友

的支持。这样看来，喜爱其实是敌对的工具，我们结成纽带却使彼此的裂痕更深。

同其他事情类似，我们在友谊中都强烈地主张不平等。我们尤其看重具有较高社会地位的人对我们的喜爱之情，为了获得他们的喜爱，我们乐意付出更多——对他们期望较少，宽容地评价他们。如果朋友的社会地位下降或者不再像我们的地位一样升高，我们对他们的喜爱就会减少。为了更快地使这段关系降温，我们可能会为自己的行为作出辩护。我们也许会说："我和他不再像以前那样有那么多共同点了。"较高的社会地位便是这"共同点"之一。

将这种对人类行为的看法视作愤世嫉俗也不失为过。那么新的看法是什么呢？对于愤世嫉俗并没有革命式的看法。确实如此，一些人会将其称作我们时代的传说——当前对维多利亚时代那种一本正经的庄严继承。

从19世纪的一本正经到20世纪的愤世嫉俗，这一思维上的转变部分程度上可以追溯到西格蒙德·弗洛伊德。像新达尔文主义一样，弗洛伊德主义认为，我们的即使是最无辜的行为也在无意识层面存在着狡猾的目的。也正是像新达尔文主义一样，弗洛伊德主义将动物本能视为无意识的核心部分。

这些并不是弗洛伊德主义和达尔文主义所仅有的共同部分。对于近几十年来所有的批评，弗洛伊德主义坚持着我们这个时代最有影响力的行为方式——尊崇学术、道德和精神。这也正是新达尔文主义所追求的。

单看相互竞争这一理由，区分弗洛伊德心理学和进化心理学就已经是必要的。但是还存在着其他也许更为重要的理由：这两个学派最终所引入的愤世嫉俗的形式是不同的，而这种方式上的不同恰恰非常重要。

达尔文式的和弗洛伊德式的愤世嫉俗与普通的愤世嫉俗相比都少了几份敌意。由于他们对一个人动机的质疑在很大程度上是处于对无意识动机的质疑，他们将这个人——至少是这个意识层面的人——看作一个无辜的帮凶。当然，由于无意识的诡计为这个人带来某种程度的痛苦，他可能既值得怀疑又值得同情。每个人生来就像一个受害者。正是在描述这种伤害为什么会发生并且如何发生这两个问题上，两个学派产生了分歧。

弗洛伊德也认同自己为一个达尔文主义者。他力图将人类心理看作进化的产物，这一事实——至少就其本身来说——会让他永远偏向于做一名进化心理学家。任何将人类视作由性和其他原始冲动驱使的动物的人并不总是坏的，但是弗洛伊德却用一种基础和初级的方式曲解了进化。例如，他过分强调拉马克式的生物学观点，这种观点认为性状通过经验获得，以生物学的方式传给下一代。弗洛伊德的一部分曲解在他身处的时代非常普遍——一部分这类观点是达尔文所坚持的，或者至少在他的含糊其辞中得到提倡——这可以成为很好的借口。但是事实上，这些误解使得弗洛伊德发表了过多的对当今的达尔文主义者来说很荒谬的言论。

为什么人类有死本能（即“死亡情结”）呢？为什么女孩们想要获得男性生殖器（即“阴茎嫉妒”）？为什么男孩们想杀死父亲并与母亲发生性关系（即“俄狄浦斯情结”）？试想能够助长以上任何一种冲动的基因，这类基因并不能够在一夜之间传遍整个以捕猎采集为主的群体。

毫无疑问，弗洛伊德对精神紧张有着尖锐的见解。一些诸如父子之间俄狄浦斯冲突的现象可能确实存在。但这些冲突的根源是什么？达利和威尔森认为，在这一点上弗洛伊德吸收了一些典型的达尔文动力学的观点，其中一部分归根结底其实是基于罗伯特·特里弗斯所提出的亲子冲突。例如，当男孩们进入成年期的时候，他们可能会发现

他们在与自己的父亲竞争同一位女性，这种现象在一夫多妻制的社会（正如我们祖先身处的环境）中尤为明显。但是与他们竞争的女性不是这个男孩的母亲。乱伦通常会带来有缺陷的后代，让一个男孩的母亲承受怀孕所带来的风险和压力然后为他生出弟弟或妹妹，从遗传的角度来看没有给这个男孩带来任何利益。（这也会导致试图勾引母亲的男孩越来越少。）在年龄更小的时候，这个男孩（或者在相反情况下的一个女孩）也许会为了母亲而与父亲产生冲突，但这种冲突并不以性为目的。相反，儿子和父亲是为了获取母亲的宝贵时间和注意力彼此争斗。如果这场斗争的背后存在着性交的目的，那么从遗传利益的角度来看，父亲想要的是让母亲怀孕，而儿子想要的是延迟一个弟弟或妹妹的诞生（例如，由于哺乳期母亲不排卵，他们可以通过延长母亲对自己的哺乳来达到目的）。

这类达尔文主义的理论通常只是一些臆想，并且在进化心理学出现的早期阶段也没有得到验证。但是，不同于弗洛伊德的理论，达尔文主义将其理论牢牢的限制于对人类大脑塑造过程的理解上。进化心理学已经行走在一条宽阔的道路上，这条道路轮廓清晰，同时也必须像其现阶段发展的那样，在遵循科学辩证法的前提下不断地得到纠正。

达尔文的旋钮和调频

进步之路，始于对与人类天性相关的“旋钮”的设定。达尔文自己也与其他人一样具有这些天性。他在一定程度上关心自己的亲属，他追求地位，他追求性，他力图给他的同伴留下深刻的印象并取悦他们，他力图让自己看起来像个好人。他形成自己的联盟，并使其维持下去，他力图使他的敌人们变得中立。当实现上述目标需要他欺骗自己时，他就会欺骗自己，同时他也体验着那些驱使人们追求目标的情

感——爱、贪念、同情、敬畏、野心、愤怒、恐惧、良心的折磨、内疚、责任感、羞耻感等等。

当这些人类天性的旋钮——不管是在达尔文还是其他人身上——设定以后，达尔文主义者们要问的下一个问题是：对这些旋钮的调频有什么特别的地方？达尔文有着过于强烈的良心的折磨，他在培养自己的盟友上投入了过多的关心，他过于担心别人的意见等等。

那么，这些特殊的调频又是从何而来？这是个好问题。几乎所有的发展心理学家都没有使用这个新范式，因此对于这个问题也无法回答。但通往答案的道路至少在一般意义上是非常清晰的。年轻的具有可塑性的心智在进化过程中由环境中的线索塑造，这些线索暗示着哪些行为策略最有可能将基因传递下去。这些线索大概可以反映以下两点：你自己所置身的社会环境，你给这个环境所带来的财富和责任。

其中一些线索受到亲属的影响。在察觉到亲属——尤其是父母——对正在形成的心灵起着重要的塑造作用这一点上弗洛伊德是对的。在认为父母并不完全是善良的，父母与子女之间可能会存在深层的冲突这一点上他也是对的。特里弗斯关于亲子冲突的理论认为，对子女心灵的精细调节可能不是为了符合被调节者（孩子）的遗传利益，而是为了调节者（父母）的遗传利益。区分教育和利用这两种不同的亲属影响总是不易的。对于达尔文来说尤其不易，因为他的一些标志性的性状——比如极度尊崇权威，行事顾虑重重——除了对他适应更广阔的社会环境有帮助以外，还可以促使他为家庭作出牺牲。

如果行为科学家们要通过新达尔文主义来追溯心理和情绪的发展，他们必须放弃一个内隐的存在于弗洛伊德和精神病学家思想中（也是每个人心中）

的假设：痛苦是某些事情偏离常态或自然规律的征兆。正如进化精神病学家兰道夫·内塞所强调的，痛苦是自然选择所设定的内容中

的一部分（当然并不是说这种设定是好的）。达尔文具有很多有利于他社会生存的特征：过于强烈的是非感、毫不留情的自我批评、“渴望得到慰藉”、过于尊崇权威等，这些特征为他带来了巨大的痛苦。如果他的父亲确实像我们所认为的那样助长了一些痛苦，那么我们不应该去追问哪个魔鬼驱使他的父亲做出那样的事情（除非你回答：基因像一个上好发条的瑞士手表一样控制着这个过程）。更为重要的是，我们也不能认为年轻的达尔文自己没有助长那些痛苦的影响。人们也许会乐意接受这些痛苦的指引，因为这可以让他们的基因更快地传递下去（或者在原始环境中人们本应该这么做）。很多看起来像是父母的残忍行为也许并不是特里弗斯所说的亲子冲突。

有一种情况让我们至今无法理解以至于让心理学家们觉得反常，这种让达尔文也备受折磨的情形便是不安全感。也许正是不安全感千万年来驱使那些通过传统的方式（野蛮的力量，美丽的外表，人格魅力）无法提升社会地位的人们去寻求其他的方法。其中一种方法是加倍对互惠利他主义的承诺——因为这些人有着敏感的良心，这种敏感甚至会让他们感到痛苦，他们对于不被人喜欢还有着长久的恐惧。自负、不为别人着想的运动员，谄媚逢迎的胆小鬼，这两种刻板印象毫无疑问过于夸张，但它们确实反映了一种统计学上的相关性，并且看起来符合达尔文主义者的观点。不管怎样，它们似乎准确地反映了达尔文的经历。达尔文是个身材匀称的小男孩，但有些笨拙和内向。上小学的时候他这样写道：“我没有勇气去打架。”虽然他的保守让一些孩子误解为轻蔑，他却让人觉得友好。“他乐意做任何细小的事情让同伴们感到高兴。”一个校友回忆说。菲茨罗伊船长对达尔文后来如何“让每一个人成为自己的朋友”感到不可思议。

苛刻地运用理智进行自我反省，或其他诸如此类的行为可能来源于早期的社交挫折。那些生来并不具有一定社会地位的孩子，尤其是那些似乎天生就会应对这种情况的孩子，会更加努力地去寻求信息。达尔文的策略是将理性的自我怀疑运用到一系列精细的科学工作中，

这些工作既可以提升他的社会地位，又可以让他成为一个有价值的互惠利他主义者。

如果这些假想能够站得住脚，那么达尔文的两种自我怀疑——道德层面的和理智层面的——就成为同一枚硬币的两面，这两方面都明显地体现了社交不安全感，也正是这两点使他走上了一条变成珍贵的社会财富的道路，而其他道路似乎只能令他失败。正如托马斯·赫胥黎所指出的，达尔文“对称赞和责备的强烈敏感性”可以解释他在各个方面的精益求精，他的敏感也许根源于心理发展的一个单一原理。他的父亲在培养他的敏感性方面付出了很多——当然是在达尔文的默许下。

当我们说人们感到“不安全”的时候，我们一般是指他们会担心很多事情：他们担心别人不喜欢他，他们担心失去他们拥有的朋友，他们担心冒犯了别人，他们担心给了一些人不好的信息等。随意地将不安全感追溯到童年很常见：小学的时候在操场上被其他同学排斥，青春期的时候在爱情上遭遇失败，家庭环境不稳定，家人去世，频繁地搬家导致无法交到长期的朋友等等。有一种模糊又难以言喻的说法是：很多童年时期的失败遭遇或者动荡的环境都会造成成年期的不安全感。

我们可以找出一些原因（诸如我已经抛弃的那些观点）来说明为什么在自然选择的过程中早期经历和后来的人格之间会形成这样的联系。（对于达尔文母亲的早逝我们可以有很多臆测，在远古时代，感觉到心安理得对于一个失去母亲的孩子来说非常奢侈。）我们至少也可以从社会心理学的数据中发现一些不太直接的证据来支持这些相关性。当辩证法的两面相互触碰的时候，也就是当心理学家开始精确地思考哪些理论能够解释达尔文主义者的行为然后设计出能够检验这些理论的研究的时候，我们才能得出清晰的结论。

我们也要通过相同的方式开始了解其他的行为倾向：性保守或滥交，社交宽容和偏激，高或低自尊，残忍和温柔等等是如何形成的。这些行为确实与那些普遍被提及的原因——父母爱护的方式和程度，大家庭里父母的数量，早期的爱情遭遇，与兄弟姐妹、朋友和敌人之间的互动——有着一致的联系，在某种程度上可能由于这些联系的存在才使得进化有了意义。如果心理学家们想要理解人类心理的形成过程，那么他们必须理解人类物种的形成过程。只有这样，他们的工作才可能有进展。所取得的明确进展——越来越多的，来自更为精确的理论的客观证据——将会区分出21世纪的达尔文主义和20世纪的弗洛伊德主义。

当我们把话题转向无意识心理，弗洛伊德主义和达尔文主义之间的区别仍然存在。而且其中的一些区别仍然是围绕着痛苦这个功能。回到达尔文的“黄金法则”——观察到任何与他理论不一致的现象就立即记录下来——“因为我从经验中发现，与那些我们偏爱的想法相比，这些事实更容易从我们的记忆中逃走。”弗洛伊德引用了这一点作为证据来支持“规避记忆中的不愉快经历”这个弗洛伊德式的行为倾向。对于弗洛伊德来说，这种行为倾向非常广泛而且普遍，既存在于心智健康的人群，也存在于患有心理疾病的人群，并且在无意识心理活动中扮演着核心角色。但是这种假定的广泛性存在一个问题：有时候痛苦的记忆正是最难忘记的事情。确实如此，在引用了达尔文的黄金法则之后不久，弗洛伊德也承认人们对他提到过这一点，他们尤其强调“对委屈和羞耻的回忆”一直令人痛苦地持续着。

那么这是不是意味着遗忘不愉快记忆这个行为倾向并不是普遍存在的？答案是否定的。弗洛伊德选择了另一种解释：有的时候人们可以成功地忘记痛苦的记忆，有时候却无法做到。心智是一个“摸爬滚打的竞技场”，在那里不同的行为倾向相互碰撞，很难说那种倾向会在碰撞中胜利。

进化心理学家可以更灵活地处理这个问题，因为不同于弗洛伊德，他们对人类心智并不只有一个简单的框架式的认识。他们认为大脑是经过了千万年所精简而成的产物，从而能够帮助我们完成许多复杂的任务。由于达尔文主义者们并没有试图在同一个框架下对委屈、耻辱和令人困扰的事实的记忆进行解释，他们也就没有必要对不符合这个框架的特例提出特定的解释。面对关于铭记和遗忘的三个问题——（1）为什么我们会遗忘那些与我们自己的信念不一致的事实；（2）为什么我们会记住委屈的事；（3）为什么我们会记住耻辱的事——达尔文主义者们可以放松下来，为每一个问题提出相应的解释。

我们已经涉及三种可能的解释。忘记令人困扰的事实可以使我们更好地应对外界的力量或者内心的信念，这些压力通常是在进化中与我们所处的环境有着密切的联系的。记住委屈也许可以让我们想起亏欠我们的人，从而使我们以不同的行事方式去应对。而且，将委屈一直铭记于心可以确保欺负我们的人受到惩罚。对耻辱的记忆会让我们体验到持续性的不适感，这种不适能够让我们避免去重复那些会降低我们社会地位的行为。如果所经受的耻辱达到一定程度的话，对它们的记忆会以一种自适应的方式降低自尊（或者这种降低自尊的方式本可以使我们在进化的过程中更好地适应环境）。

因此，不管你相信与否，弗洛伊德建构的关于人类心理的模型也许并不错综复杂。人类心理中存在着比他想象中要多的黑暗角落，并且会对我们耍出更多的小花招。

弗洛伊德理论的最佳之处

弗洛伊德理论中的最佳之处在于他意识到了作为一个高度社会化动物的人类身上所存在的矛盾：被强有力的性欲（力比多）推动，贪婪并且自私，却不得不以一种文明的方式与其他人相处——不得不用

合作、妥协和克制这些曲折的方式来达到兽性的目的。在这样的深刻见解中我们可以看到弗洛伊德关于心理的最根本的思想：人类心理是兽性的冲动和社会现实发生冲突的场所。

关于这类冲突的一种生物学观点来自保罗·麦克林恩（Paul D. McLean）。他把人类大脑称为一个由三个基本部分组成的“三合体”，这三部分概括了我们的进化过程：一个爬行动物的内核（包含着我们最基本的驱力），周围环绕着“古哺乳动物”脑（这个结构使得我们的祖先具有区别于其他物种的情感，并能够遗传给子孙后代），最外层是“新哺乳动物”脑。这个体积较大的新哺乳动物脑使得我们可以进行抽象推理，使用语言，也许还有对家庭以外成员的选择性喜爱。麦克林恩写道：“‘新哺乳动物脑’像一个侍从一样将合理化和证实以后的信息以语言表达的形式传递给大脑的‘前爬行动物脑’部分和边缘部分（也就是‘古哺乳动物脑’）。”同其他简洁的模型一样，这种理论也许也会简单到令人误解。但是它很好地描述了我们进化过程中的一个关键特征：从孤立到群居的改变，以及与之相伴随的对食物和性越来越微妙的追求和复杂的行为。

弗洛伊德所说的“本我”（id）——最深层的野兽——也许就是在爬行动物脑这个时期成长的，是前社会进化历史中的产物。而“超我”（superego）——用比较宽松的标准来讲就是良心——出现得比较晚。人的各种抑制行为和负罪感都来源于“超我”，这些抑制行为和负罪感使我们可以用一种一般意义上有利的方式来克制“本我”。“超我”阻止我们伤害兄弟姐妹和忽视我们的朋友。而“自我”（ego）处于“本我”与“超我”的中间部分。它的最终目的（如果是无意识的话）是实现“本我”的欲望，但它实现的方式会遵从“超我”的警告和要求，并进行长期的计算。

对于心理上的冲突，弗洛伊德和达尔文主义的观点存在着一致性。这种一致性被兰道夫·内塞和临床心理学家艾伦·劳埃德（Alan

T. Lloyd）所强调。他们将冲突看作存在竞争的不同利益群体之间的冲撞，这种冲撞是由进化造成的，目的是更好地指引行为，正如不同政府分支之间的冲突是为了使管理更有效一样。基本的冲突存在于“自私和利他动机之间，寻求愉悦和规范行为之间，个体利益和群体利益之间”。“本我”的功能与这几对冲突中的第一部分相符合，而“自我”（和“超我”）的功能则与这几对冲突中的第二部分相符合。在这几对冲突中的第二部分背后，存在着一个基本的真理，也就是“从社交关系中获得的利益具有延迟性”。

达尔文主义者有时候会用“表征”这个图像来描述短期自私和长期自私之间的冲突。心理分析学家马尔科姆·斯莱文（Malcolm Slavin）认为自私动机可能在孩童时期为了获得父母的肯定而被压抑了，而在后期没有必要取悦父母的时候又重新提取出来。其他人则强调对指向朋友的自私冲动的压抑。我们甚至会压抑朋友背叛行为的记忆——这是一个极其聪明的小把戏，尤其是在朋友具有较高的社会地位或者有价值的时候。这些记忆会在朋友的社会地位陡降或者其他需要更坦白地评估的时候重新出现。当然，性也会与某些策略性的压抑发生冲突。如果一个男人没有生动地去想象他与一个女人的性交过程，那么他显然可以更好地让她相信他未来的投入。一旦具备了一定的基础，他的性冲动就会在晚些时候凸显出来。

正如内塞和劳埃德指出的，自我防御机制是弗洛伊德理论的一部分，而压抑只是众多自我防御机制中的一种（大都通过弗洛伊德的女儿安娜所获知，她写了一本关于自我防御机制的书）。他们还补充了其他的自我防御机制，这些都与达尔文理论中的术语相似。例如，“认同”和“投射”——吸收他人（包括那些具有强大力量的人）的特征和价值观——可以作为一种策略来靠近具有高社会地位的人，这样的人“将地位和奖励分给那些支持他观点的人”。还有“合理化”，用来隐藏我们真实动机的所作的一种假的解释，这些真实的动机不需要一一赘述了。

根据我们目前所了解到的信息，弗洛伊德并不离谱，他（和他的追随者们）指出了很多心理动力学，这些动力学很可能都能从进化中找到深层原因。他将心理视作发生冲突的场所，这些冲突中的大部分发生在意识层面之下，在这一点上弗洛伊德是正确的。而且从一般的意义上来讲，他看到了这些冲突的来源：一个完全冷酷无情的动物出生在了一个复杂的而且无法逃脱的社会网络。

但是，当涉及更为具体一些的内容时，弗洛伊德的论断有时候就有些偏颇了。他常常将处于人类生活核心的冲突描绘成自己和人类文明之间的本质冲突，而不是自己和社会之间的冲突。在《文明及其不满》（*Civilization and Its Discontents*）这部作品中，他这样描述这种冲突：人们被迫与其他人一起生活在社会中，被社会要求压制他们的性冲动从而进入一种“目标受到抑制的爱的关系”，被要求不仅要以合作的方式与周围人相处融洽而且要“像爱自己一样爱周围的人”。但是，弗洛伊德发现，人类显然并不是温和的物种，“周围的人对于他们来说不仅是一个潜在的帮助者，而且还会诱导他们在这个人身上满足自己的侵略性，利用他的能力为自己工作并且不给予补偿，不经过他的同意就利用他获得性满足，掠夺他的财产，羞辱他，给他带来痛苦，折磨和杀害他。人与狼没什么分别。”人们会如此残忍并不奇怪。“事实上，原始人在了解本能的无节制性方面做得更好。”

在上段的最后一句话中蕴含着一个谜团，对这个谜团的校正过程为进化心理学奠定了大量的基础。距离我们的祖先享受无节制的本能行为已经有很长很长的时间了。即使是黑猩猩也必须根据另一个可能成为“潜在帮助者”的黑猩猩来权衡自己寻找猎物的冲动，然后据此来压制自己的冲动从而获利。当雌性矮黑猩猩要求用性交换食物或者其他东西的时候，雄性矮黑猩猩会在性方面感觉到受挫。在人类谱系里，这些要求会随着男性对生育下一代的投入的增多而日益增长。这

样，男性们会觉得自己的性冲动受到了很大的“压制”，而这种感觉在现代文化准则让生活变得更令人沮丧之前就已经出现。

值得注意的是压抑和无意识心理都是经过了几百万年的进化之后的产物，而且在人类的精神生活被文明变得复杂之前就已经得到充分的发展。这种新的方式让我们可以清晰地思考这些机制是如何在这几百万年的时间里形成的。有关亲缘选择、亲子冲突，父母投入，互惠利他主义和社会等级的理论告诉我们各种类的自我伪装是什么样子的，哪些自我伪装不会在进化的过程中保留下来。如果当今的弗洛伊德主义者开始注意到这些线索，并且据此修改他们的理论，那么也许他们可以避免弗洛伊德的名字在历史的长河中消逝。如果这个任务留给了达尔文主义者们，那么这件事（弗洛伊德的名字消逝）很有可能会发生。

具有后现代主义特征的心理

正如我们所论述的，在无意识心理方面，达尔文主义的观点比弗洛伊德主义的观点更激进。自我伪装的来源更多，更多样化，并且层次更深，而意识与无意识之间的界线却比较模糊。弗洛伊德将弗洛伊德主义描述为一种“向每个人的‘自我’证明他不仅是自己家里的掌控者，而且还必须对每一点能够揭示他无意识心理活动的信息保持满意”的尝试。根据达尔文主义的观点，弗洛伊德的这种说法给予“自己”过多的信任。它似乎明确地说明了我们的心理受到了各种形式的欺骗。对于一个进化心理学家来说，这种欺骗几乎无处不在，以至于对于诚实的每一个不同方面的思考都会让人怀疑是否有用。

确实如此，我们对于想法和感情之间关系的思考方式和对目标的追求方面都不仅是错误的，甚至是起到了相反的效果。我们倾向于认为我们应该自己作出决定然后以相应的方式行事：“我们”决定谁是

友好的然后与他交朋友；“我们”找出真理并去遵守。对于这一点，弗洛伊德本想要补充这样的观点：我们经常有一些自己没有意识到的目标，也许只能用很隐晦的甚至会适得其反的方式才能实现的目标，并且我们对于世界的认识可能会在这个过程中被扭曲。

但是，如果进化心理学家是正确的，那么我们就需要从一个完全相反的角度来理解了。我们相信一些引导我们行为的东西——道德、个人成长、甚至是客观真理——可以将我们的基因传给下一代（或者至少我们相信这一类东西本来有可能在我们进化的环境中将我们的基因传给下一代）。当我们的行为目标——社会地位、性、有效的结盟、父母投入等等——一直坚持不变的时候，我们对于现实的看法却在不断适应这种不变的过程中发生改变。那些在遗传上对我们有利的正是那些看起来“正确”的——道德上正确，客观上正确，总之不管是哪一种正确性。

简而言之，如果弗洛伊德强调人们认识真实的自己所遇到的困难，那么新达尔文主义则强调认识真相的困难，就是这样。的确，达尔文主义几乎是对真相这个词的真实意义提出了质疑。对于达尔文主义来说，那些被认为可以通向真相的社会大讨论——有关道德的，政治的，有时甚至是学术的——都只是权力斗争。最后会出现一个胜利者，但是并没有理由让我们相信那个胜利者就是真相。一个比弗洛伊德主义程度更深的愤世嫉俗曾经令人难以想象，但是现在却出现了。

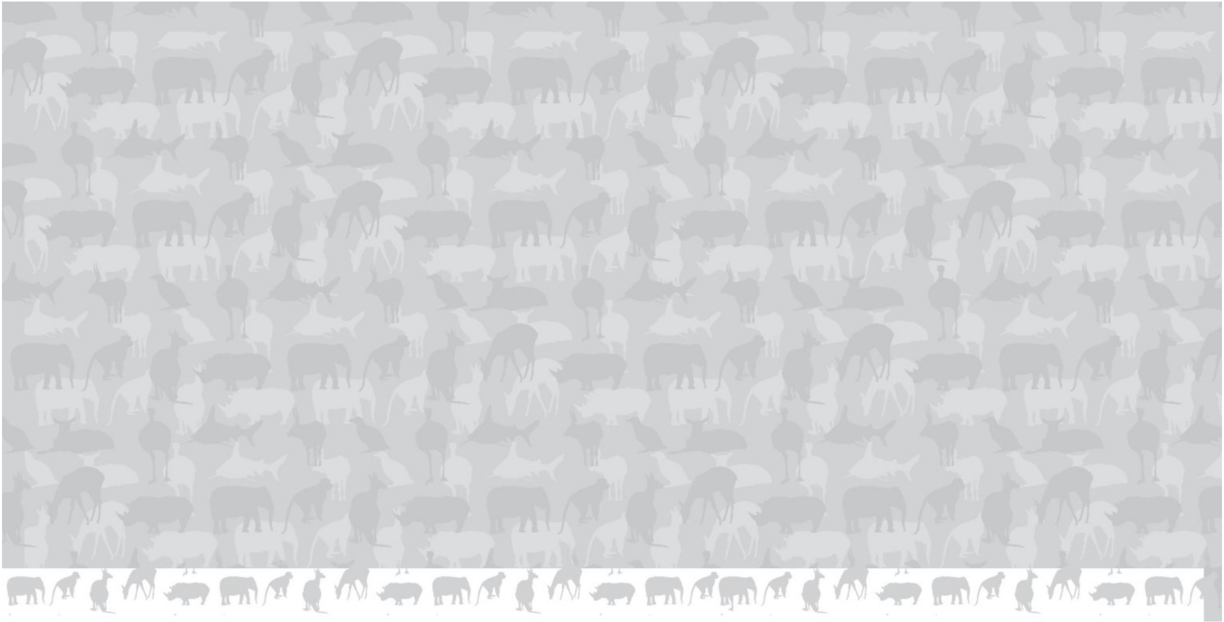
这种作为达尔文主义的分支的嘲弄并不能够准确地填补文化真空。已经有各种先锋学者，如“结构主义”的文学理论家和文化人类学家，“批判性法律研究”的坚定支持者将人类交流看作是“对权力的讨论”。也已经有很多人认为新达尔文主义所强调的：所有（至少大多数）的人类事务都是诡计，通过对自己形象的操纵来达到满足自己私欲的目的。这种信仰也已经助长了一股主流的后现代状况：一种强有力的无能感，以至于对任何事情都不够认真。

具有讽刺意味的自我意识是这个时代的秩序。高端的谈话节目绝大多数都以自我为参照，所讲的笑话也只是写在提示卡上面的提示，照相机拍到的也只是照相机自己，和一种用形式去破坏形式本身的普遍趋势。建筑学现在也只关心建筑式样，建筑师们玩世不恭，有时候会以一种居高临下的姿态将不同历史时期的建筑理念融合到一个建筑结构中，这些作品会令我们和他们一起发笑。在这个后现代主义的时代，我们应该不惜一切避免的是真诚，因为这会暴露出我们那让自己尴尬的天真。

尽管现代的讽刺让我们对人类实现值得称赞的理想这一能力绝望，后现代的讽刺却不会。并不是因为它乐观，而是因为它从一开始就无法认真地对待理想。后现代时代所盛行的态度是荒谬主义。一个后现代主义的杂志可能会有些无礼，但不会无礼到给人造成伤害，因为它不是故意表示无礼。它的目的只是一视同仁，因为每一个人都同样的荒谬可笑。不管怎么，对于审判是否通过没有道德基础。我们只管坐在后排欣赏这幕戏。

可以想象得到，后现代主义的态度已经从新达尔文主义的方法中获得了力量。尽管学术界对于社会生物学的接受态度比较保守，社会生物学20多年前就开始向流行文化中渗透。不管怎样，达尔文主义在未来的道路上可能会加重后现代主义的语气。当然，在学术界内部，解构主义和批判性法律学者们会在很大程度上喜欢上这个新范式。而且，在学术界外部，一种对进化心理学的合理反应是一种非常敏锐的自我意识和深深的愤世嫉俗，以至于只有对于整个人类社会采取一种讽刺的超然态度才能让我们得到解脱。

因此，关于人类是否能够成为道德动物这个艰难的问题——这个让现代的愤世嫉俗以绝望来对待的问题——似乎变得越来越新奇有趣。这个问题可能会变成这样：在新达尔文主义扎根以后，道德这个词会不会只是一个笑话？



第16章 进化的道德观

我们的血统就是我们邪恶激情的源头！——妖魔披上狒狒的外衣就是我们的祖父。

——《M观察日记》（1838年）

毫无疑问，功利是该学的——至于学什么，那则是另外的问题。

——《旧而不用的笔记》（未标日期）



1871年，在《物种起源》出版12年之后，达尔文发表了《人类的由来》，在该书中他建立了他的“道德情操”理论。他并没有宣扬该理论令人不安的推论，他也没有强调正确与错误的感觉是我们特定的进化历史的一种随意的产物。但是，这本书不少地方确实表现出一种道德相对主义的论调。如果人类社会按照蜜蜂社会那样组织，达尔文写道，“无疑，我们中未婚的女性将像工蜂一样认为杀死自己的兄弟是神圣的责任，而母亲也会竭尽所能杀死那些有生育能力的女儿，并且没有人会想要出面干涉。”

一些人看到的正是这样一幅图景。《爱丁堡评论》（*Edinburgh Review*）这样说，如果达尔文的理论恰好是对的，那么“所有最真诚的人都要被迫放弃那些支持他们过一种高尚和有道德的生活的那些动机，因为这些动机都建立在一个错误之上：我们的道德感最终不过是一种较为发达的本能。如果这些观点是对的，那么一场思想上的革命就将要来临，它将摧毁良知的尊严和宗教感，从而摇撼社会的根基。”

不论这个预言听起来是多么令人窒息，它并非完全没有根据。宗教感的确式微，特别是在知识分子当中，而他们正是今天的《爱丁堡评论》这类刊物的读者。而良知在今天也不像在维多利亚时期那样受人重视了。在道德哲学家中间，远没有一种关于基本价值的共识——大概不会有了。如果说当今各个哲学体系中的道德哲学都是一种虚无主义的话，这大概不是一个过分的夸张。这在很大程度上（虽然具体是多大程度并不清楚）可以归结于达尔文的一两次重击：《物种起源》攻击了圣经的造物说，继之以《人类的由来》质疑了道德感的地位。

如果陈旧的达尔文主义的确削弱了西方文明的道德力量，那么当新的版本出现时又会怎样呢？达尔文的那些有时汪洋恣肆的猜想现在已经让位于以逻辑和事实为坚实基础的理论——互惠利他理论和亲缘选择理论。这些理论不再把我们的道德情操当作以天意或神意为基础的。同情、共情、怜悯、良知、内疚、悔恨，甚至正义感——那种善有善报恶有恶报的信念——所有这些现在都可以被看作是一个普通星球上有机进化历史的痕迹。

更甚者，我们不能像达尔文那样在这样一种错误的信念中得到慰藉，即这些都是为了更大的善——“群体的利益”。我们关于何为善何为恶的直觉是为了每天都要上演的人与人之间的抗衡而设计的武器。

不仅道德情感现在变得可疑，就连所有关于道德的言说也如此。根据新达尔文主义的范式，一项道德准则不过是一种政治妥协。它被利益相互竞争的团体塑造，每一个团体都带入了它自己的影响。只有通过这种方式，道德价值自上而下的传播才可以理解——它们被社会中各个有力量的部分塑造。

那么我们被置于何地？孤独地置身于一个冰冷的宇宙间，没有道德的罗盘，也没有任何机会找到这样一个罗盘，彻底无望？难道德性

在后达尔文时代思考的人那里就没有任何意义了吗？这是一个既深刻又晦暗不明的问题，本书将不会深入讨论。但至少我们会花点力气看看达尔文是如何处理道德意义问题的。尽管他无从得知新的范式，他一定像《爱丁堡评论》一样抓住了达尔文主义的那种漫无方向的漂移。然而，他仍旧以严肃的态度用好与坏，对与错这些词汇。他怎么能够保持严肃地看待道德呢？

注定的对手

随着达尔文主义的声名鹊起和《爱丁堡评论》的担心日薄西山，不少思想家开始争相提出见解，避免所有道德基础的崩塌。许多人以一种简单的伎俩绕开了进化论对宗教和道德传统的威胁：他们将宗教的虔敬转向了进化本身，将其转换为对与错的基石。他们认为，要看到道德的绝对性，我们只需要检视那个创造我们的过程。“正确”的行事方式就是与进化的基本方向保持一致，我们所有人都应该随大流。

这个大流究竟是什么？观点在此出现分歧。其中一个学派，随后被称为社会达尔文主义，以自然选择对不适应的无情但又富有创造性的消灭为基础。这个理论背后的道德似乎是：苦难是进步的婢女，在人类历史中如此，一如在进化的历史中如此。《巴特利特箴言集》（*Bartlett’s Familiar Quotations*）一书关于社会达尔文主义的内容来自这一理论的建立者赫伯特·斯宾塞（Herbert Spencer）“无能者的贫穷，寡智者的困苦，闲散者的饥饿，以及强者对弱者的漠不关心，虽然将很多人置于‘黑暗和痛苦’中，但却是来自一个更大更长远的仁慈的命令。”

事实上，斯宾塞这段话写于1851年，在《物种起源》出现的8年前。并且因此，很多人长久以来都有这样一种感觉，即不经历痛苦就

不会有收获是十分自然的事。这正是给英格兰带来迅速的物质进步的自由市场信念的一部分。但自然选择理论在许多资本家看来，给这种信念增添了一种普遍的适用性。约翰·洛克菲勒（John D. Rockefeller）曾说，在自由放任的市场中弱小公司的萎缩是“自然法和神法的实现”。

达尔文认为对他理论的粗鄙的道德责备非常可笑。他写信给莱伊尔说：“我在曼彻斯特一份报纸上看到一条不错的小评论，说我证明了‘能力即正确’，因此拿破仑是正确的，并且所有欺诈的商人也都是正确的。”就这一点而言，斯宾塞自己也不会同意这则小评论。他并不像他那些更加冷峻的话语透露出的那样无情，也不像现在人们记住他的那样无情。他非常强调利他主义和同情的好处，他同时也是一位和平主义人士。

斯宾塞得到这些较为温和的价值的过程展示出发现进化“大流”的第二条途径。这一想法是把进化的方向，而不仅仅是它的动态过程，视为一种向导；要知道人类应该怎样行动，我们必须先问进化向着何种目的。

回答这个问题有多种方式。今天，多数生物学家都会给出进化没有明确的目的这样一个答案。但斯宾塞至少认为进化是要把物种向着拥有更长更舒适的生活和更多抚养后代的资源的状态推进。我们的任务就是滋养这些价值。这样做的方法就是与他人合作，做一个好人，生活在“永远和平的社会中”。

所有这些现在已经被丢弃在思想史的垃圾箱里了。在1903年，哲学家G·E·摩尔（G. E. Moore）决定性地攻击了他成为“自然主义谬误”的思想，即从进化或观察到的自然的任何一方面推论出价值。从那以后，哲学家都竭尽全力不去犯这个错误。

摩尔不是第一个质疑从“实然”（is）推论“应然”（ought）的人，密尔在几十年前就已经这样做过。密尔对自然主义谬误的驳斥不像摩尔那么充满技术性和学院气，显得更加简单而令人信服。其关键点就是明确说出了那个常常不被说出的假设，这个假设是用自然规定正确行为的一切尝试的基础，即：自然是神创造的因此一定体现了它的价值。而且还不是任意一个神。比方说，如果神不是仁慈的，那么为什么要荣耀它的价值？而如果它虽然是仁慈的但不是全能的，为什么假定它能够准确地将它的价值内嵌于自然？因此，自然是否值得人们追捧效仿这个问题就归结为自然是否表现得像是处于一个仁慈而全能的神之手这个问题。

密尔的回答是：你是在开玩笑吗？在一篇题为“自然”的文章里他写道，“自然刺穿人类，将他们好像放在轮子上一样碾碎，把他们丢给野兽啃食，把他们烧死，用石头把他们砸死，就像第一批基督徒殉道者一样，让他们忍饥挨饿，以她喷出的毒液鸩杀他们，她还有上百种骇人听闻的置人于死地的办法。”而她做了所有这些“带着最大的傲慢，不顾怜悯和公正，毁灭不分善恶尊卑”的行为后密尔发现，“如果说创世中有什么特别的设计，那就是大部分生物要在折磨和吞噬其他生物中度过一生。”无论是谁，无论他用哪种宗教的话语，必定会承认“如果自然和人都是由一个完美的善的存在者创造的，那么那个存在者一定把自然当作一个需要人去修正，而不是去效仿的体系。”密尔相信，我们也不应该向一个“膜拜所有深刻偏见”的系统去寻求我们道德直觉的向导。

密尔写作《自然》时，《物种起源》还没有问世（虽然他在《物种起源》之后才发表他的文章），并且他并没考虑过苦难是为创造支付的费用这种可能性。尽管如此，这个问题还是存在：如果神真的是仁慈而全能的，为什么它不能发明一种没有痛苦的创造过程？至少达尔文自己认为世上巨大的痛苦与通常的宗教信念相违背。1860年，《物种起源》问世后一年但远在密尔的《自然》发表以前，他写信给

格雷，“我没办法像其他人，或像我所希望的那样在我们周围看出设计和仁慈。对我来说，这世上有太多困难了。我没办法说服我自己一个仁慈而全能的神会特意地创造出寄生蜂，让它从毛虫体内将其掏空，或者猫生来就会把老鼠折磨致死。”

达尔文和密尔的伦理学

达尔文和密尔不仅在看问题的方式上极为相似，而且他们给出的解答也极为相似。他们都认为，在一个就我们所知而言是无神的宇宙中，一个可指引道德行为的合理的向导是功利主义。当然，密尔不仅仅同意功利主义，他还是这一理论的首要宣扬者。在1861年，即《论自由》发表后的两年，同时也是《物种起源》问世的当年，他在弗雷泽的杂志上发表了一系列论文，现在被称为“功利主义”并被认为是这一理论的经典辩护。

功利主义的思想非常简单：关于道德言说的最根本的向导是快乐和痛苦。一个事物在多大程度上被称为好，要看它在世界上引起了多少快乐；同样，一个事物在多大程度上被称为坏，要看它在世界上引起了多少苦难。一项道德规定的目的是最大化世界上的幸福的总和。达尔文对这个说法有些挑剔。他区分了“共同体的总体的善或福利”和“总体的幸福”，并且强烈赞同前者。但随后他承认既然“幸福是总体的善的本质成分，总体的幸福这一原则可以间接作为判断对与错的原则，应该不会有太大问题。”出于实践的目的，他是一个功利主义者。他是密尔的热心崇拜者，既因为他的道德哲学也因为他的政治自由主义。

在后达尔文世界，密尔的功利主义的一个优势就是其简约性。如果现今很难为关于基本道德价值的断言找到基础，那么很可能的是，基础性断言越简单越少就越好。功利主义的基础大部分由这一简单的

断言构成，即当所有其他因素相同的情况下，幸福比不幸福好。谁会与它争辩呢？

你会惊讶的。一些人认为即使是这个看似低调的道德断言也是从“存在（实然）”到“应当（应然）”的不合理推论——也就是说，从人们追求幸福这样一个实际世界的现象。摩尔对此就有很多辩驳（尽管之后的哲学家发现，摩尔的抱怨源自他对密尔的误解）。

密尔表述他的观点的方式有时候确实容易招惹这类的攻讦，但他从来没有承认过他曾非常彻底地“证明”了愉快之所以善和痛苦之所以恶，他认为这些“第一性原理”是不能证明的。他的观点是沿着一条更谦虚低调更实用性的主线发展的。其中一条说：面对它吧，我们都至少部分地被功利主义控制着，只是一些人不愿意用这个词罢了。

首先，我们所有人都以追求幸福为我们生活的目标（即使是那些严格克己的人，也是为了将来的幸福选择这样做的）。一旦我们承认这一点，我们就会发现我们自己的幸福在根本意义上是好的，追求它并不是没有道理的，而我们要否认他人也有相同的诉求就显得有点专横了。

确实，这一点已经得到广泛的认可，每个人都同意自己的行为将如何影响他人的幸福是一个在道德评判上非常重要的问题。你可以相信任意多的绝对权利（如自由）和义务（如从不欺诈）。你可能相信这些是神赋予的，或者来自不会错的直觉。你可能相信他们总是凌驾于单纯的功利主义观点之上，但你大概不会认为功利主义的论点一无是处。你暗自同意，在你没有手中的道德王牌的情况下，那些观点就会胜出。

更进一步说，当被追问时，你很可能以功利主义的概念为你的道德王牌辩护。你可能会说，即使在偶然情况下欺诈会带来短期的福利增加，但经常性的欺诈会侵蚀诚信，进而道德的大混乱就会随之而

来，给所有人造成损害。这类的逻辑基础——一种隐秘的功利主义——通常在所谓基本“权利”背后的逻辑被套出来的时候显现出来。密尔写道，“最大幸福原则在那些最严厉地拒斥功利主义之权威的人的道德理论中占有很大的比重。也没有哪个思想流派否认行动对幸福的影响是很多道德的细节的重要的甚至是决定性的考量，无论多么不愿承认它为道德的根本原则和道德义务之源。”

以上关于“王牌”的讨论揭示出一个很少被接受的事实：功利主义可以是绝对权利和义务的基石。一个功利主义者可以为一个“不可违背”的价值激烈地辩护，只要对这些价值的违背会带来长远的大问题。这样的功利主义者是一个“规则”功利主义者，密尔可能就是这样一位，而不是一个“行动”功利主义者。这样的人不会问：我今天做这样或那样的行为对人类整体的幸福有什么作用？他们会问：如果在特定情境下做这样或那样的行动成为一个规则，将会有怎样的作用？

相信幸福是好的，苦难是坏的，这不仅是我们都同意的关于道德言说的一个基本部分。我们逐渐发现，它其实也是我们都同意的唯一基本部分。从这以后，分歧就产生了，因为不同的人追求不同的真理，或来自神圣赐予，或不证自明。因此，如果一项道德规定的确是一项为了整个共同体的规定，那么功利主义的律令——幸福是好的，苦难是坏的——似乎就是最实用，甚至是唯一实用的道德言说的基础。它是讨论的共同出发点，每一个人都认可的唯一前提。

当然，你可以搜罗出几个连这都不同意的人。以自然主义谬误为依据，他们可能坚持认为幸福没有什么好处。其他人可能会说尽管幸福是好东西，但他们并不认为需要有一个大家都接受的道德规定存在。这是他们的权利。他们可以自由地选择不参与道德话语，不参与任何由道德规定带来的义务和好处。但如果你相信公共道德规定这一

思想是有意义的，并且你希望它得到广泛的认可，那么功利主义前提可以是一个符合逻辑的出发点。

这也是一个好问题：为什么我们应该有一个道德规定。即使接受功利主义的基础——幸福之为善。你仍然可能会问：我们为什么要关心他人的幸福？为什么不让每个人都只考虑自己的幸福？这难道不是对他们来说更有意义的事吗？

关于这个问题，最好回答可能是一个非常实际的回答：多亏了我们的老朋友非零和性，如果人人都对他人好，每个人的幸福理论上会增加。你克制住欺骗或虐待我，我也克制住欺骗或虐待你，相比于一个没有道德的世界，我们都会过得更好。因为，在这样一个世界里，相互的虐待基本上相互抵消（假定我们中没有谁比其他人邪恶得多）。同时，我们还要互相造成恐惧和警觉的额外代价。

换一种方式表述：生活中充满了这样的情况——某一方些许的付出可以换来另一方极大的获益。例如：为走在你后边的人扶住打开的门。在一个人人都为走在他们后边的人扶住打开的门的世界里，每个人都过得更好。如果你可以创造出这样的相互关心的系统——一个道德系统，让它从每个人的角度都是值得为之努力的。

从这个角度看，功利主义道德的论点可以简明地表述为：广泛实行的功利主义能够给每个人带来更好的生活。就我们所知，这是每个人想要的。

密尔沿着非零和性的逻辑（但他没有用这个术语，甚至没有明确表述这个思想）达到了它的逻辑结论。他想把整体幸福最大化，最大化的方式是每个人都要彻底自我牺牲。不是只有当你可以轻而易举地为他人免除大麻烦的时候你才去帮他们扶住打开的门，而是当你的花费比被帮助的人的花费哪怕大很小的一个量，你也应当帮他扶住打开

的门。简而言之，你应当在一生中都把别人的福利看得和自己的福利同样重要。

这是一个激进的理论。他的鼓吹者已经被钉死在十字架上了，这是我们知道的。密尔写道：“在拿撒勒的耶稣的黄金法则中，我们读到效用的伦理的全部精神。想要被怎样对待，就以那种方式对待别人，爱邻如己，这构成了功利主义道德的完美典型。”

达尔文与手足之情

你可能会感到惊讶：像手足之情这样充满温情的观念会是从“功利主义”这个冰冷的甚至病态的概念中生发出来。但其实没什么好惊讶的。手足之情暗含在功利主义的典型表述之中——最大化整体幸福。换句话说，每个人的幸福同样重要。你并没有特别的优待，而且你也不应该表现得好像你有这种优待。这是密尔观点的第二个不太引人注意的根本假设。从一开始他就宣称，不仅幸福是好的，并且没有哪个人的幸福是特殊的。

很难想象一个断言直接攻击暗含在自然本性中的价值。如果说自然选择“想要”我们相信什么，那就是我们个人的幸福是特殊的。这是一个最基本的构建在我们内部的罗盘——通过追求那些能使我们幸福的目标，我们最大化我们基因的传播。先不考虑那些此刻承诺给我们幸福而长远来看则不会的那些目标，自然选择并不“关心”我们最终的幸福，而是会默许那些能够让我们的基因传下去的苦难。现在关键一点是我们的基因控制我们的基本原理是深刻的、常常不可言说甚至不可想的信念，即我们自己的幸福是特殊的。我们天生就是不要去关心他人的幸福的，除非他人的幸福能使我们的基因获利。

不仅我们是这样。利己是这个星球上的生物的根本特征。生物就是这样一种东西，它的行为表现出它认为自己的福利比其他生物的福利都重要（除非其他生物可以帮助它传播基因）。密尔说你对你的幸福的追求只要不损害到他人的幸福就是合法的，这听上去似乎平淡无奇，但却是进化的异端。你的幸福天生就是要损害他人的幸福的，它存在的原因即是激发对它的自私的关注。

远在达尔文知道自然选择之前，远在他开始考虑它的“价值”之前，他自己的相互矛盾的价值就已经形成。密尔宣扬的伦理是达尔文家族的传统。祖父伊拉斯谟曾经写过关于最大幸福原则的文章。在家族的两系中，普世的同情早已是理想典型。1788年，达尔文的外祖父约书亚·韦奇伍德（Josiah Wedgwood）制作了上百件反对奴隶制的工艺品，上面表现了一个身陷枷锁的黑人并配有一行文字“难道我不是人吗？难道我不是弟兄吗？”达尔文保持了这个传统，对黑人怀有极大的同情，他痛苦地看到“在英格兰那些开化了的野蛮人眼里，黑人根本就不是弟兄，甚至在上帝的眼中也是如此。”

这种简单而深刻的同情是达尔文功利主义的基础。的确，像密尔一样，他也写出了他的伦理理论基础（奇怪的是，他的理论基础比密尔的更加公开地持有自然主义谬误）。但最终，达尔文只是一个大爱无疆的人；实际上，大爱无疆就是功利主义。

当达尔文领会了自然选择，他当然看到他的伦理与这个理论暗含的伦理有着多么深刻的抵牾。寄生蜂的暗藏杀机，猫玩老鼠的残酷——这些都不过是冰山一角。考量自然选择就是会被由些许进步造成的大量苦难和死亡所震撼。这同时意味着这种“进步”的目的——比如雄性黑猩猩更长更尖锐的犬牙——是更好地将其他生物置于死地。生物设计以痛苦而兴旺，痛苦也因生物设计而发达。

达尔文似乎没有花很多时间在自然选择的“道德”和他自己的道德观念之间挣扎。如果一只寄生蜂或玩老鼠的猫内嵌了自然的价值

——自然的价值就是这么坏。值得注意的是，致力于自私自利的创造过程造就了这样一种生物，他在最终发现了这个创造者以后，对它的价值进行了反思和拒斥。达尔文的道德情感，尽管最终是为自私设计的，可一旦这个目的变得明显便遭到它的抛弃。

达尔文主义与手足之情

可以理解的是，尽管具有讽刺意义，达尔文的价值观从他对自然选择的思考中获得了力量。想象一下吧：无数的生物在世上游移，每一个都像施了魔法一样口中念叨着一个真理，所有这些真理都一样，但逻辑上互不相容："我的遗传物质是地球上最重要的物质，只要它能生存，你的挫败、痛苦甚至死亡都是值得的。"你就是这些生物中的一个，在一个逻辑谬误的奴役中生活。

在另一个意义上达尔文式的反思反对自私自利，这个意义连达尔文自己也没有完全领会。在这个意义上，新达尔文主义范式恰当地将我们引到密尔、达尔文和耶稣的价值这一方向上。

这样说并不正式。我并不是在宣称有任何的道德绝对主义能从达尔文主义中推导出来。事实上，就像我们已经看到的，道德绝对这个思想在达尔文的手中遭到了不小的破坏。但我相信大多数人，如果清楚地懂得新达尔文主义，并且对它进行过认真的考量，是会被引向对同类更大的同情和关心的。

我们应该记住，自私从来也不赤裸着出现在我们面前。由于我们所属的这个物种在道德上为自己的行为辩护，我们生来就认为我们自己是好的，我们的行为是可辩护的，即使当这些命题客观上是可疑的。新的范式通过揭示这种假象背后的生物学机制使得这种假象更难被接受。

例如，几乎所有人都说我们从不会无缘无故不喜欢一个人。如果某个人是我们愤怒的对象，甚至我们的冷漠的对象——如果我们享受他受苦的过程——我们说那是因为他做了某些事，他活该被那样冷漠地对待。

现在我们第一次清楚地理解了人们是如何产生这样一种感情，即他们创造出一片道德的荒漠是正义的。而它的根源却并不怎么能激发道德的信心。

这种感情的根基是回馈的冲动，是互惠利他主义的根本。它并不是为了整个种群，不是为了整个国家，甚至不是为了某个部落，而是为了个人的利益而进化来的。而且，事实上，就连这种说法也是误导人的，事实上，这种冲动的最终功能是人个体的基因得到复制。

这并不一定意味着这种回馈的冲动是坏的。但确实意味着，我们曾经一度认为它好的那些原因现在变得值得怀疑了。特别地，环绕在这种冲动周围的让人敬畏的光环——回馈蕴含某种更高的道德真理——变得让人难以信任，当这个光环被认为传递了来自我们基因的自利的信息而不是来自天国的慈悲的信息。它的根源并不比饥饿、仇恨、肉欲和其他类似的东西更神圣，这些东西之所以存在是因为它们过去曾经成功地使基因一代一代地传递下去了。

事实上，存在着一种在道德意义上对回馈进行辩护的方式——在功利主义的意义上，或者在任何一种教人善待他人的道德理论的意义上。回馈能帮我们解决任何一个道德系统都会面临的“欺骗者”问题：那些被抓到少劳多得的人随后会被惩罚，让他们不能永远不帮别人开门而永远都走别人打开的门。尽管回馈冲动不是为群体的好处而设计的，就像密尔的道德系统中那样，但它可以并且经常提升社会福利的总和，让人们关注他人的利益。不管它的出身是多么卑微，它最终可以为一个高尚的目的服务。我们为此感恩戴德。

除了一件事之外，回馈冲动几乎是可以被赦免了的，那就是：我们不仅尝试惩罚那些真正欺骗我们和对我们不好的人。我们的道德账簿是极其主观的，被一个深刻的自我偏见支配着。

这种在计算谁欠了我们这个问题上的普遍偏见仅仅是从道德判断的明晰性偏离的一个例子。我们倾向于认为我们的对手在道德上是有缺陷的，认为我们的盟友值得同情，根据社会等级调整我们的同情心，彻底忽视社会上的边缘群体。谁能够看着所有这些然后理直气壮地宣称我们从手足之情的各种偏离仍具有我们赋予它的那种真诚？

当我们说我们从不无缘无故不喜欢一个人的时候，我们并没有错。但是这个所谓的缘故，常常是喜欢那个人并不能给我们带来利益，喜欢他并不能提升我们的社会地位，帮助我们获得物质的或性的资源，帮助我们的亲属，或其他那些在进化过程中帮助基因传播的事情。伴随着我们不喜欢的那种“正义感”不过是装点门面罢了。一旦你看到这一点，这种情感的力量就大打折扣了。

等一等。难道我们不能把伴随着同情、怜悯和爱的那种正确性同样地打个折扣吗？毕竟，爱和恨的存在都是因为它们曾经帮助基因传播。在基因的层面，爱兄弟、子女或配偶与恨敌人都同样是利己的。如果回馈的卑贱出身是它遭到质疑的原因，为什么爱不被质疑？

答案是爱应当被质疑，但它并未受到很大影响。至少从功利主义者或任何认为幸福是善的人的视角，它并未受到很大影响。毕竟，爱让我们想要扩大他人的幸福，它让我们作出一点牺牲给他人（所爱的人）带来巨大的收益。另外，爱使得这种牺牲感觉很好，从而增加了总体的幸福感。当然，有时候爱也是伤人的。得克萨斯州的一个母亲谋杀了她女儿的一个竞争者的母亲。她的母爱，尽管不可否认是强烈的，但是并没有放在道德天平的积极一面。但不管怎样——不管最终的结果是好还是坏——对爱的道德评价与对回馈的评价一样：我们必

须首先清除那些装点门面的“正确”的感觉，然后冷静地评价其对总体幸福的效应。

因此，新范式的作用并不揭示我们道德情感的卑贱性质，这种卑贱性质本身对道德情感并不诋毁也不赞扬，一个冲动背后的基因的自私性是道德中性的。毋宁说，这个范式有助于我们看清环绕在我们许多行动周围的正义性的光环可能是一种假象；即使当它们感觉是好的，仍然可能造成伤害。憎恨就比爱更常造成伤害，虽然它也有一种正义的感觉。这就是为什么我认为新范式将引导思考的人走向爱而不是恨。它帮助我们以每个情感的价值来对它作出评判。而当以价值来作评判时，爱常常会胜出。

当然，如果你不是一个功利主义者，要整理出这些问题确实不那么容易。尽管功利主义是达尔文和密尔对现代科学造成的道德挑战的一种解答，它当然不是所有人的解答。这章的目的也不是让它成为每个人的答案（尽管我承认这是我的解答）。我想要表明的一点是，达尔文式的世界不一定是一个动物的世界。如果你接受这个简单的断言，即幸福比不幸更好（所有其他东西保持一致），你就可以去构建一个成熟的道德体系，拥有法律、权利和一切其他的东西。你可以不断发现一些我们一直认为值得赞扬的东西仍然是值得赞扬的——爱、牺牲和诚实。只有那些最顽固的虚无主义者，那些认为人类的幸福并不是什么好东西的人，才会认为道德这个词在后达尔文时代没有意义。

直面敌人

达尔文并不是维多利亚时期唯一一个认为进化的“价值”晦暗不明的进化论者，另一个是他的朋友和提倡者托马斯·赫胥黎。在一次名为“进化与伦理”的讲座中，赫胥黎瞄准了社会达尔文主义的全部

前提，即从进化推论价值这一思想。回应密尔在《自然》中的逻辑，他说道：“宇宙的进化可能展示给我们人的善与恶的倾向是如何产生的。但就其自身而言，它并没有告诉我们更多关于为什么人们偏爱善多于恶。”事实上，在仔细考察进化论之后，赫胥黎认识到进化论与我们所说的善是背道而驰的。他说：“社会之伦理的进步不依赖于模仿宇宙的进程，更不是从那里逃跑，而是与之对抗。”

彼得·辛格（Peter Singer），这位最早严肃考虑新达尔文主义范式的哲学家注意到，在这样一种语境下，“你越了解对手，你获胜的概率就越高”。乔治·威廉姆斯热烈拥护赫胥黎和辛格的观点，并为定义新范式做了许多工作。他对自然选择的价值的厌烦甚至比赫胥黎还要强烈，他写道“（新范式）既基于更加极端的关于自然选择的当代理论，即自然选择就是最大化自私，又基于一个现在指定给敌人的长长的恶习的清单。”并且如果敌人确实“比赫胥黎想得还坏，那么一个生物学的理解就更必需了”。

生物学的理解目前提示了一些直面敌人的基本规则。（我对它们的列举不意味着我成功地遵从了这些规则。）一个好的出发点是普遍地把道德的怒火降低50%左右，小心它内在的偏向，并且要同样小心对苦难的冷漠。我们应该对某些情形特别注意。例如，我们似乎更倾向于对某些与我们所在的团体利益有冲突的团体（如国家）的行为义愤填膺。我们还倾向于不管不顾社会等级较低的人，而对社会地位高的人则比较能忍耐。以后者为代价使得前者的生活容易一些似乎是正当的，至少从功利主义的视角（以及其他平等主义道德的视角）。

这并不是说功利主义是一种不顾一切的平等主义。一个有权势的人如果以人道的方式运用他的力量就是一个极有价值的社会资源，并且应当得到特殊的照顾，只要这种照顾能促进他的人道的行动。一个著名的例子是，如果一个大主教和一个女服务员困在一栋失火的楼

内，你会先去救哪个？标准的回答是应该先救大主教，即使那个女服务员是你妈——因为长远来说大主教能创造更多的善。

可能如此吧，如果那个社会地位高的人是大主教的话（这也要看那个主教的情况了），但多数社会地位高的人并不是。并且也没有多少证据支持高社会地位的人具有良心和牺牲的倾向。的确，根据新的范式，这些人获得了他们的地位不是为了“群体的善”而是为了他们自己。我们可以预期他们也会如此利用他们的所得。地位得到的宽容和溺爱远多于它应得的。

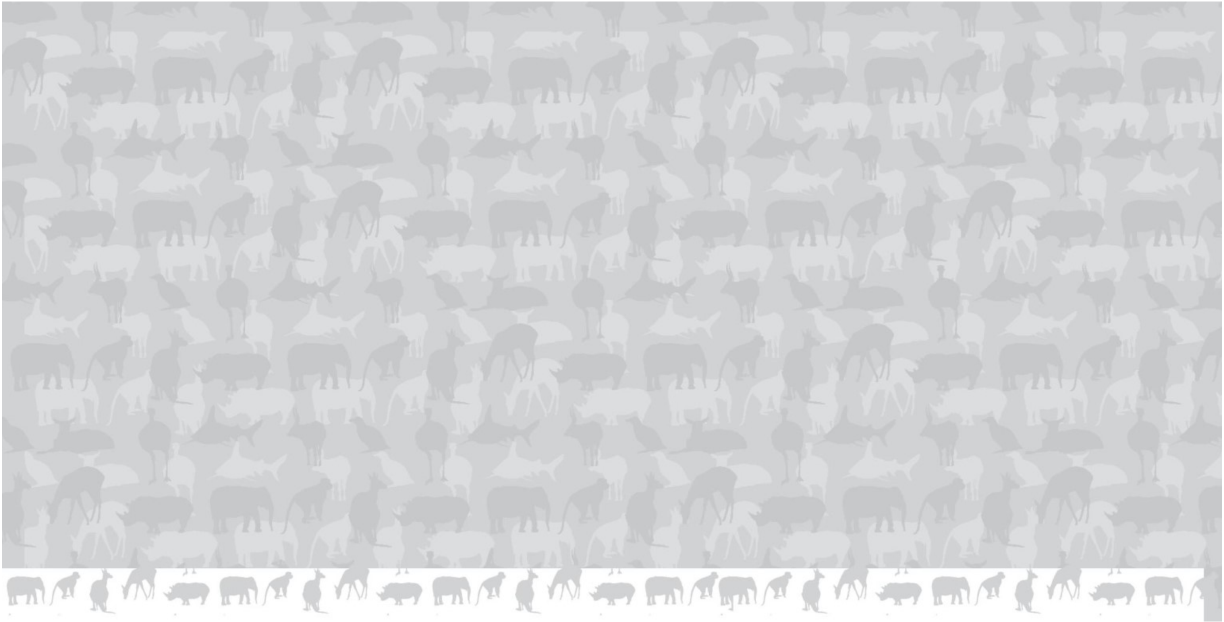
当然，这种训诫预设了一个功利主义的前提——他人的幸福是一个道德系统的目的。虚无主义者会怎么样呢？那些不仅认为幸福是好的，并且只有他们自己的幸福才是好的、他人的福利都不值得关心的人又怎么样呢？他们的行动可能就是假定了它确实如此。自私的借口是人性的一大部分，正如它的缺失一样。我们以美妙的道德语言装饰自己，否认卑下的动机，强调我们对更大的善的至少有那么一点的关切，严厉地抨击他人的自私。看来，给那些不接受功利主义和手足之情的人提这样一个请求并不过分，即根据新达尔文主义作一些微小的调整。要统一标准，要么对所有的道德姿态都进行怀疑的检验，要么就不要摆出任何道德姿态。

对于选择第一种做法的人，最直接的行为向导就是牢牢记住所谓的“道德正义性”这种感觉不过是自然选择创造出来供人们自私地使用的东西。你几乎可以这样说，道德从定义上就是为了让人误用的。我们已经看到在我们的近亲黑猩猩那里看到了自私自利的道德化的雏形。不像它们，我们可以站到足够远以看清它，远到可以构建一个道德体系去攻击它。

达尔文以这些为基础，相信人类是一种道德动物——事实上是唯一的道德动物。“道德的存在者有能力比较他过去和将来的行为或动

机，并对它们表示赞同或不赞同。我们没有理由相信较低等的生物具有这种能力。”

在这个意义上，没错，我们是道德的动物。我们至少具有技术上的能力，可以过一种真正经过检验的生活。我们有自我意识、记忆、前瞻和判断。但最近几十年的进化思想愈发强调技术。将我们自己放在真正的和坚实的道德检验之下，并对我们的行为作出相应的调整，这是我们生来就具备的能力。我们具有成为道德动物的潜能——我们比其他所有动物都更能这样说——但我们不是依据本性就是道德的动物。要成为道德的动物，我们必须先认识到我们是多么彻底地“不是”。



第17章
指责受害者

既然每个人都追求自己的幸福，他们的行为和动机会依据这些行为和动机所带来的后果受到称赞和指责。

——《人类的由来》（1871年）

我们会无意识地接受很多观念，丝毫不去思考和推理这些观念，例如“正义”。

——《N观察日记》（1838年）



在20世纪70年代中期，《社会生物学》这本书成为新达尔文主义范式在公众面前的首次出场秀。它也让其作者威尔逊第一次被公众诟病。他被人们称为一个种族主义者，一个性别歧视者，一个资本主义和帝国主义者。他的这本书被描述为一本右翼的阴谋，为继续欺压那些被欺压者规划了蓝图。

这些恐惧可能会在揭露了“自然主义谬误”和推翻了社会达尔文主义的智力基础的几十年之后仍然存在，这似乎显得有些奇怪。但是自然这个词为回答有关道德的问题提供了不止一个答案。如果一个男人背叛了他的妻子或者欺负弱者，他会为自己辩解说“只是自然本性”使然，他也没有必要说这是神的授意。他也许只是想表明那些冲动根源太深以至于在现实中无法克制。他正在做的事情也许并不好，但他就是情不自禁想去做。

多年来，“社会生物学争论”大体都是围绕着这个问题而得以存在。达尔文主义被人们控诉为“遗传决定论”或“生物决定论”，这个观点使得“自由意志”无法存活。达尔文主义者又反过来控诉了他

们的控诉者，认为他们混淆了概念。达尔文主义，如果我们正确地加以理解，其实并没有对崇高的政治和道德理念造成威胁。

这些控诉确实经常被混淆（对威尔逊的直接指控也的确毫无根据）。但是，即使是在这些混淆被消除以后，左派人士们的一些顾虑仍然有着坚实的基础。对于进化心理学家来说，道德责任是一个很大的问题，并且具有冒险性。事实上，如果理解恰当，这个问题会大到足以同时警示左派和右派。存在着很多深刻而重大的问题，大体上都没有得到解决。

正如所发生的那样，在一个多世纪以前达尔文就以一种完全激烈和人性化的方式解决了这些问题中根源最深的一个。但是他并没有告诉世人。任何一个现代达尔文主义者都清楚对道德责任感进行一个真正诚实的分析会引起多大的争论，正是由于意识到了这一点，达尔文没有对公众传播他的思想。这些思想隐晦地存在于他私人作品中最为黑暗的深处——他以自己典型的强调谦虚的手法，将一些论文标记为“关于道德感和一些形而上学观点的陈旧无用的笔记”。随着行为学基础迅速地为人们所熟知，现在正是挖掘达尔文宝藏的好时机。

现实扬起它丑陋的头

达尔文的分析产生的时代正处于理想和现实的冲突之中。从理论的角度来看，兄弟般的友爱是伟大的，但是在现实中却会带来问题。即使你可以说服很多人去坚持他们的兄弟之爱——这是现实的第一大问题——你也会遇到现实的第二大问题：兄弟之爱会让社会分崩离析。

不管怎样，兄弟之爱是一种无条件的同情之心。对于伤害任何一个人这件事，不管这种伤害行为有多令人厌恶，兄弟之爱都对其有效

性持有深深地怀疑态度。在一个没有人会因为他做的任何一件事情而受到惩罚的社会里，这种令人厌恶的行为会得到助长。

这种矛盾潜藏在功利主义的背后，尤其是在密尔承认了这一点之后更是如此。密尔也许会说一个好的功利主义者是会无条件地去爱别人，但是如果真的有一天每个人确实会无条件地爱别人，那么功利主义的实现——也就是使幸福最大化——则会要求一种高度条件化的爱。那些没有认清这一点的人一定会因此而友善地去对待别人。谋杀行为一定会受到惩罚，利他主义一定会被称赞等等。人们也一定会具有责任感。

显而易见，在对于功利主义这个主题的基本论述中，密尔没有在任何地方遇到上文所说的冲突。在欣然接受了耶稣所教导的博爱之后的几十页论述中，他支持了“给予每一个人他理应得到的，即善有善报恶有恶报”这个原则。在说“要像你希望他人如何对待你那样去对待他人”与说“向他人对待你那样去对待他人”之间，以及说“爱你的敌人们”或“不要报复”与说“以牙还牙，以眼还眼”之间，存在着无法调和的差异。

或许密尔能够由于对正义感持有一种仁慈的观点而得到谅解，因为正义掌管着互惠利他主义。正如我们已经注意到的，对于一个功利主义者来说，互惠利他主义这个机器是进化过程中上帝所赠予的礼物。通过源源不断地提出“以牙还牙”这个观点，使得人们能够密切留意他人的需求。由于人类的本性并没有进化到去提高整个社会的福利，但它所作的贡献并不微薄。许多“非零和”的果实也得以收获。

然而，别人会由于获得你的帮助而产生了回报你的动机，也会因为你心存正义而产生这种动机，对于前者的感激之情并不同于对于后者的感激之情。不管它具有什么实际价值，我们毫无理由去相信一种内在的正义感——认为人们理应受到惩罚，认为他们所经受的苦难中包含着并且苦难本身就是一种美好的事物——反映了一种更高级的真

理。的确，根据新达尔文主义的范式，与回报有关的正直只是遗传上的权宜之计，并相应地被扭曲。我在上一章暗示过新的范式会倾向于引导人们变得更有同情心，新达尔文主义的这种揭示则构成了我所论述的内容之基础的一部分。

第二个强有力的原因是，报复性的惩罚这种观点与标准意义上的现代达尔文主义相比似乎有些可疑。进化心理学宣称自己能够完整地解释人类行为，不管这些行为是好还是坏，并且能够完整地解释潜在的心理状态：爱、恨、贪婪等等。一旦你了解了驱动这些行为的背后的力量，你就会觉得想要指责这些行为的施加者会更加困难。

这与被认为是右翼教条的“遗传决定论”没有任何关系。首先，道德责任感并不由某一种思想品格单独决定。虽然一些思想极右的人可能会因为听说商人不自觉地剥削工人这件事而感到兴奋，而当他们听说罪犯不自觉地犯罪时则不会那么高兴。而且无论是“道德多数派”中的《圣经》说教者，还是女权主义者，尤其是那些希望听到男性是轻薄者的女权主义者，他们都不会认为自己受制于荷尔蒙。

更贴近这一点的是，“遗传决定论”这个短语浑身散发着无知，完全忽视了新达尔文主义是关于什么的。正如我们所看到的，每一个人（包括达尔文在内）都不是基因本身的受害者，而是受基因与环境的共同作用：那些旋钮和调频。

然后，受害者依旧是受害者。一个音响对其调频的控制不会比对旋钮的控制更多，因为旋钮与生俱来就是音响的一部分。不管我们对这两个因素赋予多大的重要性，都没有理由因为音响所放出的音乐去指责音响。换句话说，在20世纪70年代“遗传决定论”风行，尽管人们对它的恐惧是没有事实根据的，但是对“决定论”的恐惧却并非如此。然而这也是个好消息——让我们有更多的理性去质疑指责和责难背后的驱动力，并且将我们的同情心指向的对象扩大，超越了自然范围内的家人和朋友。然后，又一次地，这也是个坏消息：这种在哲学

层面行之有效的热情对于现实世界会造成一些致命的后果。简而言之，这种情况非常糟糕。

当然，你也可以反驳认为我们只是旋钮和调频、基因和环境的产物这个命题。你可以坚持认为还存在一些东西，而且是更多的东西。但是，如果你试图将这种东西起作用的形式形象化，或者很清晰地表述出来，你将会发现这个任务无法完成。因为任何一种既不存在于基因也不存在于环境中的力量已经不属于我们可以感知的物理现实。这些都超越了科学语言的范围。

当然，这并不代表这样的东西是不存在的。科学也许并不能告诉我们全部。但是，在20世纪70年代的争论中，处于社会生物学的两个观点相反的学派中的每一个人都宣称自己具有科学观念。这也就使所有那些抱怨社会生物学“遗传决定论”的人类学家和心理学家们显得具有讽刺意味了。后来占主导地位的关于社会科学的哲学成为了“文化决定论”（如人类学家所指出的那样）或者“环境决定论”（如心理学家所指出的那样）。当我们谈到自由意志和相应的指责与信任时，决定论就是决定论。就像理查德·道金斯强调的：“在决定论这个问题上，不管我们采取何种观点，使用‘遗传’这个词不会起到任何作用。”

达尔文的诊断

达尔文看到了这一切。他不知道基因，但是他一定知道遗传的概念，并且他是一个科学唯物论者。他并不认为需要通过非物质的力量来解释人类行为，或者解释自然世界里的其他任何事情。他认为所有的行为都应简化为遗传和环境。“人们质疑自由意志的存在”，他在笔记中这样写道，因为“每一个行动都是由遗传结构，他人的榜样作用或者教导所决定的。”

而且，达尔文还看到了这些力量是如何产生联合的效果：通过决定某个人的物质“机构”，这个物质机构反过来决定思想感情和行为。“改善自己的脾气这样的愿望除了源自机构以外还会源自哪里呢”，他在自己的笔记中这样问道，“那个机构本应该受到环境和教育，以及一些选择的影响，在选择发生的时候，机构让我们产生愿望。”

达尔文这么问其实是想强调一点，这一点即使是在今天也经常会被误读。那就是：所有可以影响人类行为、环境和遗传的因素都是通过生物学的方式起作用。不管事物如何联合起来决定你大脑的物质机构，也只是在此时此刻（包括你的基因、你的早期成长环境，以及你如何理解这句话的前半部分）物质机构才决定着你如何理解这句话后半部分。所以，尽管遗传决定论这个名词会被混淆，生物决定论这个名词却不会——或者至少在人们意识到它不只是遗传决定论的同义词的时候。那么，如果人们意识到这一点，他们就会知道他们可以在丢掉“生物的”这个形容词的同时没有任何损失。将威尔逊说成是一个“生物决定论者”就等同于把S·F·斯金纳（S. F. Skinner）说成是一个“生物决定论者”——也就说他是一个决定论者。认为进化心理学家是“生物决定论者”等同于认为所有的心理学家都是“生物决定论者”。

如果所有的行为都是被决定的，那么为什么我们会“觉得”我们似乎是在自由地作出选择。对此达尔文有一个带着典型的20世纪特征的解释：我们的意识并不知道所有的驱动我们行为的力量。“普遍来讲，我们对于自由意志有着非常明显的幻象——由于人类具有自主行动的力量，他很少去分析自己行为的动机（这些动机大都源自本能，因而需要我们花费很多理性的力量去揭示它们），并且他觉得自己没有这些动机。”

达尔文似乎并没有怀疑新达尔文主义者的观点。它们的观点是：我们的一些动机并不是偶然潜藏在背后的，而是生来如此，因此我们可以像那些动机并不存在一样认为自己的行为很可信。更通俗地来讲，“对自由意志的幻象”也许是适应的结果。但达尔文仍然有着更基本的观点：自由意志是一种错觉，这种错觉在进化的过程中形成。那些会给我们招致指责或称赞的事物——从谋杀到盗窃，再到达尔文所说的维多利亚时代的文雅——都不是非物质的“我”作出选择的结果，而是由物质必要性决定的。“这种观点会让我们形成一种深刻的谦卑，因为对于任何事情我们都不值得获得赞许，”达尔文在他的笔记中这样写道，“我们也不应该去指责他人。”达尔文在这里披露了科学思维中最有人性的部分——同时也是最危险的部分。

达尔文看到了由理解所带来的宽恕中所蕴藏的危险，看到了决定论会通过削弱指责的力量来威胁社会的道德纤维。但是他没有对这种教条的扩散而感到过分担忧。无论这个逻辑对一个深思熟虑的科学唯物论者有多么的吸引人，大多数人并不像科学唯物论者那样深思。“这种观点不会带来害处，因为除了深入思考的人，没有人真正完全相信这个观点的真实性。这样的人将会知道只有他们行善和变得完美才能获得幸福，他们因此也不会受到诱骗，误以为自己做的一切事情所带来的危害都与自己无关。”换句话说，只要这样的观点只限于被少数英国绅士所接受，并且不会影响大多数人，那么一切都会相安无事。

大众群体现在正在经受这种影响。达尔文没有意识到的是科研技术最终会让决定论在大众面前栩栩如生。他看到“不管思维有多么让人难以理解，它依然行使着器官的功能，就像胆囊分泌的胆汁那样”，但是他可能并没有梦想着有一天我们会开始给器官和思维之间找出精确的连接。

在今天，这些连接经常被大肆宣扬。科学家们将犯罪与5-羟色胺含量低联系起来。分子生物学家们试图——虽然已经取得的成功很少，但是进展很快——分离出导致易患心理疾病的基因。一种人体自然分泌的被称为催产素的化学物质被发现是构成爱的基础。一种非自然的化学物质，即我们俗称的迷幻药，会诱发深深的慈爱之心，这就使得我们任何一个人现在都可以做一天甘地。人们从遗传学、分子生物学、药理学、神经病学和内分泌学中发现，我们全都是机器，由一些只能通过科学才能够辨识的力量控制着。

虽然这是一幅彻底生物学范畴的画面，但是与进化生物学并没有特定的联系。作为神经递质传递者的基因，还有其他纷繁复杂的控制人类心理的元素正在被研究，这些研究大体上来讲没有受到达尔文主义的启发。

但是达尔文主义越来越详细地勾画出这幅画面，并且赋予了它一股叙事的力量。我们将不仅会看到事实，例如低水平5-羟色胺会导致犯罪，而且会看到原因，它反映了人对成功之无望的感知。自然选择也许会“要求”他选择另一条路。人们常含含糊糊地抱怨说罪犯是“社会的受害者”，而5-羟色胺和达尔文主义加在一起就可以为这些抱怨提供犀利的见证。城市中一个年轻的暴徒想要通过阻力最小的方式谋取社会地位的程度不会比你少。他被一些力量所驱使着，这些力量与那些让你们变成现在这样的力量一样的强烈而微妙。当他踢你的狗或者偷你的钱包的时候你也许不会意识到这一点，但是之后通过深思你也许就会了。而且你也许会发现，如果你不是生长在当前这样的环境里，你也会变成他那个样子。

关于行为的生物学机制的新闻开始瓦解。总的来说，人们没有屈从于这一点，即认为我们仅仅是机器。因此对于自由意志的观点仍然存活。但是却呈现出缩小的迹象。每当某个行为被认为是由化学物质所导致时，某些人就会试图将这个行为从意愿中清除。

这里所说的“某些人”通常是很典型的辩护律师。最著名的例子就是“食品辩护”案件。一名律师说服了加利福尼亚州的陪审团，认为一餐垃圾食品使得他的当事人“思维狭隘”以至于不能清晰地思考，所以这个当事人不可能完全有“预谋”地犯下他的谋杀罪行。其他的例子还有很多。在英国和美国的法庭，妇女们用经期前综合征为一部分理由来使自己免除承担法律责任。正如达利和威尔森在他们的著作《杀人》中用修辞提出的问题那样，是否有一个高睾丸酮（testosterone）含量的男性谋杀者远远地潜藏在这些辩护背后呢？

当然，远在生物学开始帮助减免罪责之前，心理学已经开始做同样的事情了。“创伤后应激障碍”是辩护律师最喜欢的疾病，包含了从“被殴打妇女综合征”到“抑郁自杀综合征”（这个症状据说不仅使人们犯罪，还会耽误破案进程，因为他们潜意识里不想被逮捕）的所有症状。这个疾病最初只是一个纯心理学的术语，与生物学几乎毫无关系。但是一些工作一直在将这样的疾病与生物化学联系起来，因为物理证据才是真正会吸引陪审团注意的东西。创伤后应激障碍的一个亚类叫作“行为成瘾综合征”（一种对由危险所带来的快感的依赖行为），已经有一名贩卖这类臆想出来的创伤后应激障碍的专业鉴定者将这些问题归结于内啡肽。犯罪者们渴求内啡肽（endorphins），通过犯罪来得到。事实证明，对于一些不能自已的赌徒们，当他们赌博的时候，他们血液中的内啡肽含量出奇的高。于是得出结论：赌博是一种疾病。

我们所有人都喜欢内啡肽，也都会采取一些行动去获取，行动的范围从慢跑到性行为各有不同。当我们做这些事情的时候，我们的内啡肽也高于正常水平。毫无疑问强奸犯会在犯罪的过程中或之后的某些时刻感觉很好，毫无疑问这些愉悦感有着生物化学基础，毫无疑问这些基础会为大众所知晓，如果辩护律师们继续沿着这条道路前行，我们也坚持要将由生物化学控制的行为从自由意志的王国中清除，那

么几十年之内这个王国就会变得无限小。至少从严格的理智角度看来它理应如此。

对于日益增长的有关生物化学控制着一切的证据，我们至少有两种方式来应对。一种方式是坚定地用数据来证实我们的意愿。这个论点的是这样起作用的：不管内啡肽、血糖和其他一切的含量是多少，所有的罪犯显然都有自由意志。这是因为如果生物化学否定了自由意志，那么没有人会有自由意志。我们知道，事实并不是这样。

这类黑暗中的警笛时常在哀叹摇摇欲坠的罪责的书或者文章中出现。它同时也内含在将“行为能力下降”从加利福尼亚州法律中移除的那次全民公投中。似乎选民们也感觉到了，如果一些自然如糖一样的东西会将你变成一个机器人，那么这将意味着每个人都是机器人，没有人理应受到惩罚。绝对是这样。

第二种应对生物化学数据中去人性化的方式是达尔文的方式——彻底投降。放弃对自由意志的坚持，没有人真正应为任何事情受到指责或称赞，我们都只是生物学的奴隶。我们必须看到一个邪恶的人，如达尔文笔记中所写，“就像一个病人那样”。“怜悯比憎恨和伪装更合适”。

简而言之：兄弟之爱是一个行之有效的教条。将人们送进监狱或绞刑架——在另一些情况下是令人们争论、斗争和造成战争——的憎恨和厌恶并没有理智作基础。诚然，也许它们具有现实基础。确实，问题在于，指责和惩罚就像它们在理智上是无意义的那样，他们在实际中是必需的。这就是为什么达尔文用自己的见解永远不会变成普遍的观点这样的希冀来安慰自己。

达尔文的处方

我们应该做些什么呢？如果达尔文知道秘密已经被泄露，行为的物质基础已经被大众所熟知，那么他会给出什么建议呢？对于缓慢增长的有关人类机器本性的知识，社会应该如何应对呢？我们可以在他的笔记中找到一些暗示。首先，我们应该将惩罚与驱动这种惩罚的邪恶冲动分开。这一点有时候意味着需要限制惩罚的使用范围，只有在它有利于人类的时候才去使用。“惩处罪犯是正确的，但是只是在震慑其他人这一点上。”达尔文这样写道。

在历史悠久的功利主义精神中，这一点占了很大比例。我们应该在惩罚会提升全民幸福的时候才去惩罚别人。报复本身并不是好事。那些做错事的人们经受的痛苦与其他每一个人经受的痛苦一样令人悲哀，并且在功利主义的计算中占有同等的权重。只有当惩罚通过阻止犯罪行为的发生来为其他人谋取更多福祉的时候，惩罚才是正当的。

对于很多人来说，这是一种理性的、并不极端的观点。但是过于认真地去看待这个观点则意味着对法律条文的彻底修改。在美国法律中，惩罚有几个外显的功能。大多数都严格符合实际需要：禁止罪犯们出现在大街上，防止他们在被释放以后再次犯罪，防止那些见证了罪犯命运的人们犯罪，对他们进行改造——所有的这些，功利主义者都会赞同。但是在上述惩罚的功能中有一项是具有严格的“道德”意义的：报复，单纯并且简单。即使惩罚的目的我们无法辨认，我们也会认为它是好的。如果在一个荒岛上你刚好遇到了一个95岁的逃犯，而且他的存在也久已被人遗忘，你将以正义的名义使他遭受折磨。即使你不喜欢滥用这些惩罚，即使大陆上的人也不会听说这件事，你也可以堂而皇之地说，在天上的某个地方，正义之神正在微笑。

关于报复性正义的教条不再像以前在法庭上那样起着突出的作用。但在最近，尤其是在保守派中，又出现了一些重新开始强调它的讨论。即使是现在，这也是法庭之所以花很多时间去判定人们是否是“有意愿地”犯罪的一个原因，这种“有意愿地”犯罪是相对于“精

神失常”、“暂时失常”或“思维狭隘”等其他状态而言。如果由功利主义者来掌管这个世界，那些诸如“意愿”这样晦涩的词就不重要了。法庭会问两个问题：第一，被告人是否有罪？第二，在罪犯自己未来的行为和其他可能成为罪犯的行为这两方面，惩罚造成的实际效果是什么？

这样一来，如果一个妇女因为被她的丈夫暴打或者强奸而杀死或者残害她的丈夫，那么她是否患有“被殴打妇女综合征”这个“疾病”将不会成为问题。如果一个男人杀了他妻子的情人，那么他的嫉妒是否属于“暂时失常”也不会成为问题。在这两个事件中，问题只在于惩罚是否会防止这些人和其他类似情境下的人在以后继续犯罪。我们无法准确地回答这个问题，但这比关于意愿的问题要简单得多。另外一个好处是，这个问题并没有根植于落后的世界观中。

诚然，这两个问题具有一些共同点。我们可以预期，通过惩罚的方式可以阻止一些行为的发生。对于这些行为，法庭尝试着去识别“自由意志”，然后以正当的方式去“责难”。这样，无论是功利主义者还是守旧的法官都不能将一个彻底的精神病患者送进监狱（如果这个人看起来可能会成为惯犯，这两者可能都会教化他）。正如达利和威尔森写的那样：“神秘宗教对于赎罪、自我惩罚、神圣的正义和其他类似的有着大量难懂的语言，这些语言归属于更高级的超然权威。而这个权威事实上是一个平凡且实用的事物：它减少行为的获益能力使这种能力从有到无，从而阻止这些基于自身利益的竞争行为”。

总的来说，“自由意志”是一个相当有用的虚构物，粗略来讲它是功利主义正义的代言人。但是所有这些正在进行着的、浪费时间的辩论（酗酒是一种疾病吗？性犯罪是一种成瘾症吗？经期前综合征会消除意愿吗？）显示“自由意志”本身比它的有用性存活的更久。经过十几或二十几年的生物学研究，相比于它的价值，“自由意志”本

身会带来更多麻烦。与此同时。“自由意志”的范围也会大幅的缩小。我们将会面临至少两种选择：要么通过定义自由意志（比如声明某种生物化学基础和某个行为之间的相关与这个行为是否是有意为之并没有任何关系）人为地恢复它的坚固性；要么就彻底放弃意愿，外显地采用功利主义的惩罚准则。这两种选择放在一起几乎是同一件事：随着行为背后生物学（即环境－遗传）机制进入我们的视野，我们必须习惯这样一种观点：让机器人对自己的故障负责——至少到目前为止这种责任对人类有益。

放弃意愿这个观点也许会剥夺法律体系的情感支持。陪审员们很乐意去行使惩罚，部分原因是他们模糊地觉得这是与生俱来的善事。然而，这种模糊地感觉非常固执，不会因为法律条文的改变而消失。即使这种感觉变弱了，惩罚所具有的实用价值也会很清楚，足以让陪审员们行使他们的职责。

彻头彻尾的后现代道德观

科学启蒙带给人们真正可怕的威胁存在于道德领域，而不是法律领域。这里的问题不在于作为控制互惠利他主义的正义感将会彻底崩塌。即使那些极度超然并且人性化的人们，如果感觉到背叛、被欺骗或者被虐待，他们会因为一些功利的目的而充满憎恨之情。达尔文深信每个人最终都无罪，但是当他被压迫时也会产生愤怒。当他看到刻薄的评论家理查德·欧文批评他时，他发现自己“被愤怒燃烧着”。在给赫胥黎的信中，他写道“我觉得我比你还要讨厌他”。

就像一个规则那样，如果我们所有人都为追求共同的同情和宽恕这个理念而奋斗，接近现代科学必须为我们提供的启蒙，那么我们所取得的微小进步并不能将我们周围的文明摧毁。在这个充满兄弟之爱的环境中，几乎没有任何人会在任何地方被杀害。而且现代生物学中

所有毫无神秘感的逻辑也不会把我们变成那样。“以牙还牙”这个坚硬的生物内核保护真理以防止它遭到践踏。

真正的道德危险并没有那么直接。道德体系的能量并不源于“以牙还牙”背后的原理，而是源于社会大体上会惩罚施害者。查尔斯·狄更斯之所以害怕公开他的情妇并不是因为他的妻子会惩罚他。（他已经离开了他的妻子，而且他妻子能有多少能耐呢？）而是害怕自己会声名狼藉。

因此这是某个很强的动物冲动被道德规范阻挠，即名声由于行为违规而受到损害，而规避这种名声受损也是一种很强的动物冲动。有效的道德规范会以毒攻毒。

确实，它们用毒来与一个精心设计的制毒机器作斗争。罗伯特·阿克塞尔罗德的计算机竞赛非常好地支持了这个互惠利他主义的理论。他也研究准则的兴衰。他发现，强有力的道德规范不仅依赖于准则，而且还依赖于“元准则”：社会不仅反对违规者，而且反对那些以一种不反对的方式来纵容违规者的人。如果狄更斯与他的情妇一起出现在公众面前，他的朋友们可能会与他断绝往来，或者由于没有去惩罚他而遭受折磨。

正是在一个充满了准则和元准则（它们包含了间接和扩散的报复）的世界里现代科学才会影响到道德规范。我们不需要去担心影响力日益降低的决定论削弱了受害者的愤怒。但是当旁观者开始相信诸如男性轻薄者是“天生的”、生物化学冲动这一类观点，开始相信妻子的报复性愤怒是进化中的一个任意产物时，他们的愤怒也会削弱。生命——至少是他人的而不是我们或我们亲朋好友的生命——成为了一部电影，我们像一个荒诞者那样带着困惑的超然态度观看这部影片。这便是彻头彻尾的后现代道德观的幽灵。达尔文主义并不是它唯一的来源，生物学的影响也不会更广泛，但是这二者却可以很大程度上养育这个幽灵。

这里最基本的悖论——指责在理智上失实，而现实需要这种指责——是一个几乎没有人会急于承认的论点。一位人类学家曾经提出了以下两个关于离婚的观点：第一，“我不想鼓励人们说‘这些都是安排好的，我无法控制’，事实上我们可以控制”。也许这些行为有着强大的力量，可事实上很多人很成功地抵抗了这些行为。第二，“现今大街上的男人和女人们会对他们自己说‘我是个失败者！我有过两段婚姻，没有一段运转正常。’这也许是一种很自然的人类行为模式，当他们听到我必须说的这些之后也许会好过一些。我认为人们不应该在离婚之后就有挫败感。”

这两个论点都无法辩驳，但你不能二者兼得。一方面，“任何离婚事件都无法避免”的这种说法是正确的，因为这些事件是一系列由生物化学因素所调节的遗传和环境所导致的。然而强调这种必然性就是在影响舆论，进而影响未来的环境因素和神经化学因素。这些会是使得在未来会不可避免地出现本不应该有的离婚事件。我们把过去的事情当作是不可动摇的时候就会导致未来有更多的事情无法动摇。我们告诉人们他们不会因为过去犯的错误而受到指责就会导致未来更容易犯错。真相从来都不确保让我们自由。

或者，我们换一种或许更加乐观的方式：真相取决于我们认为真相是什么。如果男人的轻薄行为被认为是一种很深的“自然”冲动导致的，这种自然性本质上是无法被压抑的，那么这种冲动——至少对于男人来说——可能确实如此。尽管在达尔文时代人们被告知的是另外一个样子：动物冲动是可怕的对手，但是通过持续和辛苦的努力我们可以将它打败。对于很多男人来说这一点就成了真相。很重要的一点是，我们对自由意志的信仰创造了自由意志本身。

同样的，有人也许会说，他们“成功地”信仰了自由意志，也证实了我们对自由意志的信仰，但并不是对形而上学教条中的自由意志的信仰。在维多利亚时代自律者的行为中，没有任何东西会推翻决定

论的教条。他们只是他们周围环境的产物，在那个特定的时代和场景中弥漫着对自我控制这一可能性的信仰——就像对一个没能完成任务的人进行死板的道德制裁一样。然而，在某种程度上，这些人代表了一种对我们的环境施加相同的影响的论点。至少这些人可以证明这些影响会起作用。他们由此认为自由意志教条中的“真实”只是一个纯粹语用意义上的词。但是这样一种实用主义是否比真正的真相更重要——对“自由意志”的一种自我实现的信念是否能够在一个如形而上学教条那样对自由意志充满了怀疑的环境中存活——完全是另一个问题。

不管怎样，即使使用这种诡计获得了成功，即使“指责”这个概念从是否便利这个角度来说有很强的作用，我们还是得退回到必须将它限定在某个有用的范围内这一挑战上：只有当指责会带来更多的好处时才去指责别人，不要让自以为是的人忘乎所以（他们通常都会这样）。与此同时，我们仍然会面对更强的挑战，需要在必要的道德制裁与无限的事实上永远都是恰当的同情心之间作出权衡。

作为清教徒的密尔

发动一场对抗离婚的斗争，用更加严厉的制裁武装起来对付轻薄者，对那些声称轻薄是“自然”行为的言论绝不姑息，这些或许值得我们的各种付出，或许不值得。这是一个理性的人也许会回答说不值得的一个问题。但是无论如何，影响力日益减小的决定论都是一个问题，因为某些道德规范肯定会被认为是有利的。道德毕竟是取得“非零和”的果实所能走的唯一道路——值得注意的是这些果实不能通过针对亲属的利他主义或互惠利他主义这些途径获得。道德让我们在意人们的福利而不仅仅是自己的亲朋好友，从而提高社会的整体福利。无论你是不是一个功利主义者，都会认为这是一件好事。

事实上，道德并不是获取这些果实的唯一途径。但却是花费最少，最正常的一种方式。如果没有人酒后驾车，社会就会更好。而且大多数人更愿意看到的是人们通过内化的道德规范来克制行为而不是通过无处不在的警察。对于那些询问为什么我们应该认真对待诸如道德和价值观这样的术语的人来说，这是一个很缜密的答案。并不是因为传统本身是一件好事。原因是一个强有力的道德规范能够提供何种的独一无二的东西：不依靠警察的力量获得更多的“非零和”利益。

密尔认为道德规范可以像无处不在的警察一样让人觉得难受和害怕。他在《论自由》这本书中抱怨生活“在敌对和可怕的审查制度的眼皮底子下”。因此，在为密尔的道德哲学即功利主义谱写一首颂歌之后紧接着又将这首颂歌变成强硬的道德规范，这至少在某种程度上看起来很讽刺。

但是密尔真正抱怨的并非是仅仅强有力的道德规范，而是既有力又愚蠢的道德规范。具体来说：规范防止那些本不应该给任何人带来伤害的行为——换句话说，规范从一个功利主义者的角度看来并不合理。在那个年代，形形色色从统计学上来说偏离常态的生活方式，例如同性恋，即使这些生活方式很难给他人造成伤害，也被认为是有悖于人性的严重犯罪行为。即使没有养育孩子的丈夫和妻子达成了离婚的共识，离婚也被看作是丑闻。

但并不是所有的规则在米尔看起来都很荒谬。事实上，他显然没有利用任何一项普通的权利来结束婚姻。他使用了几乎无法辨认的抽象术语来表达他对婚姻责任感的观点，他这样写道：“有的人会以某种特定的方式持续做出某种行为——形成期望、进行计算、并且行使基于这些设想所形成的生活计划中的任何一部分，当这个人通过承诺或行为表现助长了另一个人对他这些行为的依赖，那么就会出现一系列新的道德义务需要他为那个人履行。这些义务也许可能被驳回，却不能被忽视。”对于有了孩子以后的离婚行为：“在婚姻中，如果契

约双方的关系已经有第三方参与进来，那么契约双方必须履行对第三方的义务。这个义务是否会被履行或者履行的方式一定会受到很大的影响，这些影响主要来源于原始的夫妻双方关系如何维持或破坏他们的契约。”也就是说，抛弃你的家庭绝不是件好事。

密尔在《论自由》中用维多利亚式的庄严道德而不是庄严道德本身来抱怨。他写道，在很久以前曾经有一段时间，那个时候“人的自发性和个体性包含了过多的内容，社会原则与这些内容进行了艰难的斗争。”后来，困难变成了“如何让强健的身体或心灵遵守任何要求他们控制自己的冲动的规则。”但是，“社会中的个体性已经变得比以前更好，曾经威胁人类本性的危险现在已经不是过度的而是过少的个人冲动和喜好。”如果密尔生活在当前的环境中，他是否会作出相同的判断，这一点并不清楚。

密尔肯定会攻击盲目的维多利亚主义的残余势力，例如恐同性恋者。但是他也许不会喜欢20世纪60年代的享乐主义，这些人把自己与左派（迷幻药和性）等同起来，他也不会喜欢20世纪80年代的享乐主义，这些人把自己与右派（非致幻药物和名贵的宝马轿车）等同起来。

事实上，即使享乐主义只伤害了享乐主义者而没有伤害其他任何人，密尔也觉得享乐主义用于道德判断时是公平的。“我们不应因为一些人为满足自己的动物性需要牺牲长期福利而去惩罚他们。”密尔写道。然而我们只能这样做，由于他们是不值得效仿的危险例子，我们可以选择不与他们发生联系并且警告我们的朋友也不要这样做。“一个表现得鲁莽、顽固和以自我为中心的人——这种人无法通过温和的方式生存，无法将自己从有害的放纵中脱离出来，他们以牺牲情感和理智来谋取动物快感——一定会被他人看轻，并很少与他人分享自己的愉快情绪。”

在这里，密尔这样一个自由主义者遇见了塞缪尔·斯迈尔斯这个清教徒。虽然密尔取笑了斯迈尔斯关于人类本性的观点，即人类本性“从根本上已经腐坏”并一定会在精神进步的过程中消失，但他也质疑了相反的观点：那些产生了道德的高级情操无须教化即可遍地开花。“真相是”，他写道，“人类本性中几乎没有一点是卓越的品质，这样的品质对于没有经过教化的人类情操来说并不一定令人厌恶。”斯迈尔斯自己也无法用更好的方式表达。他在《自助论》这本书中用一种对人类本性并不乐观的基调强调了艰苦的自我约束的重要性。

确实如此，尽管在1859年斯迈尔斯和密尔各自的书中二人的观点看起来相反，他们都非常了解对方的观点。他们两个（与达尔文一致）既接纳他们的哲学框架，也接受当时中立偏右的政治改革。斯迈尔斯对在那个年代被称为“哲学激进主义”的功利主义有着极大的热情。

密尔关于人类本性的观点与现代达尔文主义非常吻合。当然，认为我们生来是恶魔——就像密尔对加尔文主义的描绘那样——的观点有些夸张，但只有我们是人类的时候我们是好的。的确，道德的各种成分，从同情到内疚，都在人类本性中有着深深的基础。与此同时，这些成分并不自发地与一个真正善意的心灵融合。它们并不是生来就是为了创造更好的东西。他们也不会自发地增进我们自己的幸福。在自然选择的优先权中，我们的幸福从来没有占过很高的权重。即使曾经有过，幸福也不会自然而然地在与我们的进化过程相差甚远的环境中出现。

达尔文与意识形态

我们可以感觉到这个新的范式具有比较保守的道德功能。根据“道德情操”并没有在道德层面去自然地规范人类行为这一表现，我们发现如果人们打算尊重更大的利益，那么可能就需要更强有力的道德规范。两个或多个人之间互相追逐自我利益使他们找到共同利益，这尽管很奇妙，但是只有我们以认真的态度对待道德才能找到更多的共同利益。

这种在道德层面的保守主义是不是与政治层面的保守主义有着深刻的联系呢？事实上并非如此。政治层面的保守派与他们的对立党派相比，花了更多的时间去维护道德的严肃性。但是他们也倾向于认为我们应该恪守的强有力的道德规范正是他们所拥护的权威，或者至少具有“传统”所给予的祝福。相反，达尔文主义者则会带着深深的矛盾心理来看待久经时间考验的道德规范。

另一方面，久经考验的准则一定会与人类本性有着某种兼容性，或许它们确实符合至少某些人的利益。但是是谁的利益呢？制定道德规范是权力斗争的过程，而且人类社会的权力分配通常很复杂并且不公平。弄清楚哪些决议为人们服务这一过程很微妙。

道德规范的分解——规定谁付出谁收获，以及其他可替代准则的利益得失——最好用新范式去完成，并且最好小心翼翼地去完成。我们最终应当弃用那些没有实际意义的准则，但是与此同时我们应当认识到准则通常具有实际意义。准则在一些非正式的给予和获得中形成，这些机遇和获得虽然从来就不是纯粹的民主，但在有些时候基本上是多元化的。而且，这种内隐的协议很有可能包含了一些关于人类本性的（也许残忍的）真相，这些真相在最开始可能并不明显。我们应当像勘探者看待闪光的岩石那样，带着极大地尊重和质疑去审视道德公理。这是一种健康的矛盾心态，它可以帮助我们进行进一步重要的观察。

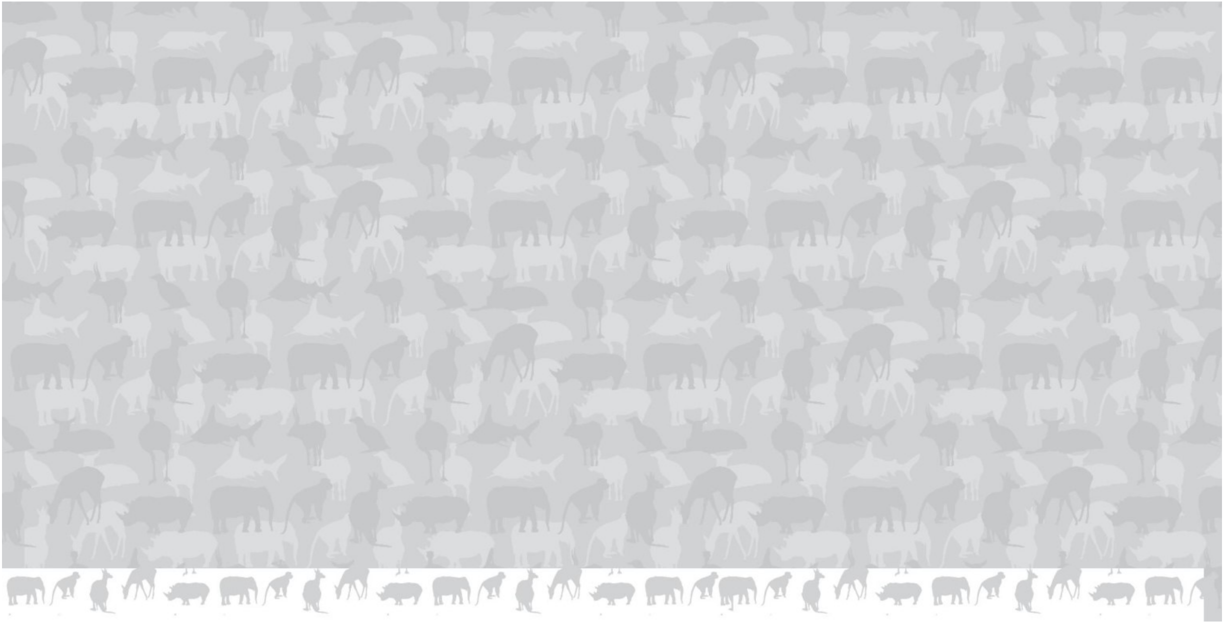
这种审视将会带来多种结果以至于无法用一个简单的标签来概括。只要它对传统尝试表示尊重而不是表现出永恒的爱意，我们或许就可以称其为保守派。接下来，只要自由主义既不与享乐主义也不与道德放任等同，那么这种审视的结果就可以认为是自由的。如果自由主义的道德哲学是密尔在《论自由》这本书中所陈述的他们那个年代的“激进”，那么这种道德哲学就包含了一种对人类本性的黑暗面的评价，也包含了即使是在道德审查方面对自我约束的需求。

影响力日益减少的生物决定论（即决定论）所带来的后果也与意识形态上的和平相违背。一方面，通过强调监禁在实际需要的情况下一直都是一种道德策略，决定论强调消除一些诸如贫困之类的社会现象非常紧急，这些状况会导致一些会被惩罚的行为出现。达尔文看到了这一点。在他的笔记中，除了声明他是个决定论者并且认识到报复从哲学上来讲毫无意义以外，他写道：“相信这些观点的人会重视教育。”他强调，动物“确实会向人类对抗邪恶那样去对抗软弱。我们理应敲响警钟，通过同情、协助和教化的方式来加速行动。”

达尔文写道，如果一个邪恶的人“坏到不可救药，那么什么也救不了他。”的确如此。虽然这个新的范式强调了自由主义者一直强调的心理可塑性，但同时也认为——像我们偶然观察到的那样——这种可塑性并不是无限的，当然也不是永恒的。大多数心理发展的机制似乎在生命开始的20或30年前就已经产生了至关重要的影响。然而对于性格中的各个方面会如何具体地在未来表现出来我们还不清楚。（一个人到中年的男人在睾丸酮水平降低以前，是否会成为一个不可救药的强奸犯？）但是政治上的右派也许会喜欢这个问题的答案，因为这些人只想把他们关起来然后把钥匙扔掉。

进化心理学中取得的进展绝对会在未来的10年中——从是否合法的角度——影响道德和政治舆论。但是这种结果无法用简单的意识形态标签来描述。一旦每个人明白这一点，左派和右派都不会提出大量

的批评，因为达尔文主义者会挡开这些批评。然后，文明就能够继续前行。



第18章
达尔文的皈依

站在壮观的巴西丛林中，在日记本里我写道："再也无法给'奇观、仰慕、奉献'更加完整的定义，它们充盈并启迪心灵。"我牢记着我的信念：比起活着的肉体，人类身上还有更多的东西。但现在这么唯美的画面却没有引发先前的信念和想法。也许这真的印证了这句话：我已变成了一个色盲。

——《自传》（1876年）



当小猎犬号驶离英格兰时，达尔文还是个正统而虔诚的基督徒。他后来回想到，在回答关于道德观的问题时，他引用《圣经》的思想作为无可辩驳的权威，却被几个官员（他们也是正统基督徒）肆意嘲讽了一番。达尔文从那个时候起暗暗滋生了对基督教的怀疑。他被旧约中“显然是错误的世界历史观”、“上帝是一个有复仇之心的暴君”的描述困扰着。他也想了解新约。虽然达尔文发现耶稣的道德教义无与伦比，但是他看到它们的完美部分取决于其中的阐释，即我们现在所说的隐喻和预言。

达尔文渴望重获认可，他梦想着研究古代经文以证实福音书，但这个梦想没有实现，“质疑之心却慢慢潜入他脑海里”。

自从失去对基督教信仰，达尔文拥护一种模糊的有神论长达几年。他相信造物主这一神圣的智慧，认为造物主始于物竞天择并终于人类心灵之上。但紧接着，达尔文又想知晓：“我所深信的人类心灵是否是从一个低等动物的大脑进化而来？要真的是这样，这个结论是否应该相信？”达尔文最终成为一个多少比以前坚定的无神论者。在

开心的时刻，他兴许会以一个有神论的行为自娱，但是他的整个人生中，开心的时刻并不多见。

然而从某种程度上说，达尔文依然是个基督徒。像他所处的时代的其他人一样，达尔文沉浸于福音书里道义上的朴素情怀。他靠环绕于英国教堂里的信条过活，并在《自助论》里找到了尘世的表达方式。书中提到："一个人通过行动力和自我否定可以不断抵抗低级的纵欲。"我们得知这对于达尔文来说是道德上的最高境界——我们应控制思维并在心灵深处不回想那些曾经带给我们欢愉的罪恶感。

假使从这一角度来说，达尔文称得上一个基督徒，那么，他同样可以确切地被称为一个印度教徒或一个佛教教徒。严格的自我管理、掌控动物肉欲的主题一而再再而三地出现在世界范围内的几大宗教里。它同样广泛地存在于崇尚兄弟情谊的教义中，而这些教义是达尔文所认为的完美教义。早于耶稣降生的600多年前，老子就曾说过："用慷慨补偿伤害。"这是道家的做法。佛教经文呼吁"授予万物生灵全部的爱，而不要让相互间的仇恨玷污彼此，不要引发敌意。"印度教有"反暴力"之说，不要有任何恶意的意图。

进化论者反复再现这一主题，用意是什么呢？是不是意味着不同时代不同的人都在暗中参与这几个普世真理的神谕呢？并不是这样的。

进化论者所依赖的精神言论与他们依赖的道义言论有相似之处。人们习惯性地表达并相信进化论上的固有的利益。这并不意味着深藏这些想法就会让他们的基因得以传播。一些宗教教条，比方说禁欲主义，绝不会采取这样的做法。这种愿景不过是人们希望所认识的教条能与其心智产生一定的协同效应，这正是物竞天择理论所推崇的说法。不得不承认，和谐是一个非常广义的词。这些教条一方面可以满足人们内心深处的一些渴望（对来生的信念满足了人们生存的愿望）；另一方面，它们有可能压抑一些难以满足的愿望，以致这些愿

望变成一种负担（比如肉欲）。不管怎样，人们所坚信的教条，从人类大脑进化的角度来说，都应是可阐释的。因此，当不同宗教的圣贤们极力推崇同一种教条时，这些教条或多或少都会提到关于人性的思想框架。这是否意味着共同的宗教教条具有超越时空的价值，能够作为法则让人们遵守呢？唐纳德·坎贝尔（Donald T. Campbell）,其中最早一位对现代达尔文学派感兴趣的心理学家，在美国心理协会的一次演讲中提到："这些教条经历了几百代人类社会历史的进化、考验和证实，从纯粹的科学角度来说，这些人类生存的法宝较之最优秀的心理学家对生命存活的猜测更经得起考验。"

坎贝尔于1975年，在达尔文的《社会生物学》出版不久之后，即达尔文的犬儒哲学尚未定型之前，提出了以上观点。今天进化论者不再这么乐观了。有些追随者注意到，虽然从定义上来说，宗教教义应和接受它们的大脑有一定的和谐度，但从长远来看，并不意味着这些教条对大脑有什么好处。有些教义的确是腐蚀大脑的病毒。理查德就这么认为的。注射海洛因是一个有趣的想法，但它只能满足注射者一时的热望，难以满足这些人的终极愿景。

此外，即使某种想法确实因服务人们的长远利益而得以流传下来，这些利益也不过是给卖家而非买家的。宗教领袖们通常身居高位，把他们的布道陈词视为一种剥削行为，把听者的意愿渐渐地折合成演讲者的目标一点都不为过。显而易见，耶稣的教义、佛教的经文与老子的道法都达到了他们扩大势力、增加追随者数量、提高他们声望的效果。

这也不是说宗教教义看起来总像是把意愿强加给人们。必须要承认，《圣经》中的十诫有某种集权主义的权威，由政治领袖们传达，并按上上帝的手印。耶稣虽然没有任何政治头衔，他却总是获得上帝的许可。但是佛教没有宣扬这种超自然的权力和目的。虽然佛陀出生

于皇家贵族，但他被认为是一个放弃了皇位的诱惑，游荡于世间并进行说教的布道者，但他的教条活动始于一个弃权者。

实际上，在各个时代，不少人都在没有外在政治压力的情况下接受了许多宗教教条。假定它们能带来某种心理上的慰藉，那么从某种程度上说，伟大的宗教都有其意识形态上的自助功能。正如坎贝尔所认为的，未经验证就抛弃古老宗教传统的行为的确是一种浪费行为。这些圣贤也许就和我们一样，都依赖这些自助行为，但是这并不意味着他们不是圣贤。

恶魔

伟大宗教的一个大主题是恶魔般的诱惑力。我们经常看见一个恶魔在纯朴的假面具下，试图引诱人们犯错。这些错误看起来很微小，但实际上罪大恶极。《圣经》、《古兰经》中都有恶魔撒旦。佛教的经文里也有一个魔（mara）,总是暗中指使他的女儿“欲望”和“快乐”。

恶魔般的诱惑力兴许听起来不像一个专门的科学教条，但它充分利用了习惯所具有的特征：缓慢而恰如其分地。打个比方，物竞天择想让男人们与无数妇女发生关系，而且他意识到这个愿望带有系列的微妙诱惑。譬如它始于一种纯粹地婚外恋的欲望，但渐渐地这种愿望越来越强大，直到不可阻挡。西蒙斯曾提到，耶稣说“任何人看到有过通奸行为的妇女并产生欲望，那么他心里已经有占有她的欲望了。因为他知道想法会引发行动。”

恶魔与吸毒者经常套用相同的开场白“就试一点点，这会感觉很舒服”，或者有信仰的人总是在毒品中看到恶魔，这不是纯属巧合的行为。因为习惯与任何一种魔鬼行为，诸如性欲和权力一样，都是一

个让人逐渐上瘾的过程。它会使你越来越依赖于生物化学的反应。你拥有的权力越大，你就越想拥有更多的权力，任何一种权力的减少都让你不好受，即使这些权力还能让你保持在你曾为之癫狂的位置上。（而物竞天择却从未刻意提醒你，就拿毒品上瘾这一行为来说，这一神奇的发明是一种未曾期盼过的生物化学反应过程，是一个对奖励制度的颠覆。我们有意以传统的方式获得刺激，比如从每天的辛劳中获得吃喝、进行交配和诽谤对手等等。）

恶魔般的诱惑几乎不留痕迹地与邪恶有牵扯关系。双方的定义是：一个是一种有害的物质，另一个是一种邪恶的力量，它借助于情感的力量以达到心灵的规劝作用。当佛陀告诫我们要去除欲望之根，以便让引诱者不再一个劲儿地迷恋我们时，我们假意让自己坚强起来，应付着即将到来的斗争。但这些不过是战争的语录。这些警告：毒品、性欲、好战的独裁者都是恶魔，它们带给我们同样的结局。

邪恶的概念比恶魔概念要原始难懂，它难以轻易地适应现代社会的科学世界观。然而，人们依然感觉到它的好处。究其原因是它在形而上说是适当的。的确，某种力量吸引着我们获得各种快乐，而这些快乐存在（或曾经存在）于我们的基因里，但是它们没给我们带来长久的幸福，也许它们还会给他人带来巨大的不幸，这种力量可称之为物竞天择下的幽灵，或更具体一点，称之为我们的基因（至少其中的一些基因）。假如这个幽灵让我们选择“邪恶”这一词语，也不是毫无缘由的。

佛陀在鼓励我们去除欲望之根时，并没有规劝我们执行禁欲主义。许多宗教中关于各种禁欲的说法各有一套。而且禁欲也绝对是避开邪恶之瘾的一种方式。但是佛陀没有像一般人采取的态度一样，过度地强调对类似于洗钱行为的禁止。而是采取一种有意漠然的态度对待物质的回报和感官的愉悦：“砍下欲望的丛林，一棵树也不留下。”这种对人性的冒犯在其他宗教也通过其他方式得以鼓励。在

《圣经》登山宝训的章节里，耶稣说："不要依赖地上拥有的财富，不要考虑你的生活，你吃的食物，你喝的水，也不要考虑你的身体，你的穿着。"印度教经文也和佛教一样，更加注重内心的力量，更加清楚地强调这点。

"心智成熟的人是舍弃一切欲望并丧失了快乐念头的人，是一个像陆龟一样剔除了四肢，丧失了感知能力的人"。《薄伽梵歌》描述的理想人类是一个有原则的人，他无须担心自己的所作所为会引发什么不良的后果。一个不为赞扬不为批评所动的人。正是这一形象启迪了甘地，让他坚持自己的立场：不期盼成功，也不害怕失败。

这样一来，印度教和佛教何其相似，这也不足为奇了。佛陀出生时就是一个印度教徒。但是他把淡化感官的主题传承得更加长远，浓缩成了一句苛刻的箴言——生命就是受苦受难，并将这一箴言放入他的各种思想核心中。假使你接受生命与生俱来便是苦难的，并坚持佛陀的观点，那么，你就会神奇地找到幸福感。

在所有对感官的抨击中包含着一个非凡的智慧——不仅有对贪恋快乐的反对也有对快乐的短暂性的攻击。毕竟上瘾的实质是快乐会消失，内心也随之焦虑，渴望得到更多的快乐。"多几块钱，多几次调情，多向上爬一层阶梯会让我们更满意"的想法反映了它对人性的误解。这一误解会进一步形成一种新的人性观。这种新的人性观让我们相信：下一个伟大的目标会给我们带来福祉，但是这一福祉在获得后很快蒸发了。物竞天择具有一种恶意的幽默感，它在用系列的承诺引导我们的同时，又不断地说："这不过是开玩笑罢了。"正如《圣经》说的："人类的一切辛劳只是为了一张嘴，但这张嘴总难以塞满。"虽然我们活了一辈子，却无法真正理解生活的真谛。

圣贤们对于"我们不要通过遵守这个潜规则来对抗我们的祖先"的建议与对于感性的煽动是没有区别的。感官的快乐是物竞天择用来操控人类的鞭子，目的是在其怪诞的价值体系之下奴役我们。但是对

它采取的漠然态度是通向自由的可行路线。虽然我们当中很少人谈到自己在这条路上走了多远，但是经文中这一建议的延伸至少给了我们这样的提示：这条路线已经有人走了一定的路程，并且获得了一定的成功。

对于这一延伸也有更加悲观的解释。一种安慰穷人处境的方法是让他们坚信：物质的快乐并不有趣，对他们放弃纵欲的规劝不过是一种社会操控的武器，是一种压迫。因此耶稣对来生的誓言是："先来者将成为后来者，而后来者将成为先来者。"这看似是一种征募新兵的方式，让出身卑微者加入他们越来越庞大的队伍中。这种征募又是一种各自买单的行为，因为他们停止了对世俗功成名就的斗争。从这一角度来说，宗教都是普通民众的一剂麻醉药。

也许这就是事实，但是以下观点确实是真实的：快乐是暂时的，对它的不懈追求并不是幸福的可靠源泉。但是我们却没有很好地理解这一事实，而在进化论的典范中，其中的缘由再清晰不过了。

古代的经文中，关于人类对快乐、财富和地位的追逐是等同于自我欺骗的行为的理解有零散的提示。《薄伽梵歌》告诫人们，对获得快乐和权利的努力是缺乏远见的。追求结果就是"生活在错觉中"。佛陀说"最好的美德是没有激情，最好的人是有眼睛可看的人。"在传道书中有写道："眼睛所看的比心里妄想的要好。"

在理论上这样的描述是很模糊的，但不可否认它在描绘圣贤们所认为的人类特有的错觉的清晰度：对个体最重要的道德偏见。这一理论在耶稣的教条中是这样描述的：你们中谁是无罪的人，就可先用石头打她。(你这假冒为善的人，先去掉自己眼中的梁木，然后才能看得清楚你弟兄眼中的刺。）佛陀用更平实的语言表达："别人的错误很容易觉察出来，但自己的错误却难以觉察。"

佛陀提过，许多错觉源于人类对于胜人一筹想法的嗜好。在给信徒不要陷于教条囹圄的劝告中，佛陀说：“感觉的证据激发对他人的蔑视。”

这一对人性的偏见与对兄弟情义的规劝有紧密联系。因为这一规劝的前提是评价别人时，我们通常不会像对待自己一样慷慨大方。诚然，假使我们没有这么慷慨大方，假使我们没有这样支持对道德和知识信念的喜好，我们就没有必要依赖整个的宗教信仰来纠正这一失衡。

对感官快乐的放弃也同样与兄弟情谊有关联。要表现出慷慨和体贴是很困难的，除非你以某种方式远离满足自我的成见。总的来说，一些宗教教义的体制在实现非零和最大化方面是比较一脉相承的。

兄弟之爱理论

问题依然存在：这些人是如何产生兄弟之爱的呢？为什么这种情感如此受提倡？姑且先不说目前这种情感已经基本上被破坏了，即使是那些努力追求兄弟之爱的人也只是稍微减少他们的自私程度。有组织的宗教从很大程度上说往往是打破教条的工具。事实上将精神寄托在宗教上的想法也是奇怪的。根据达尔文理论，任何关于兄弟之爱的观点都看似矛盾其实是有道理的，除了术语“兄弟般地”是因做了修饰效果而不矛盾以外。单凭这一点，确实不能宣扬兄弟之爱的情感。

人们对这一情感所持的态度从高度怀疑到适度鼓励。颇鼓舞人心的是哲学家彼得·辛格提出的理论。他在《膨胀的圈子》（*The Expanding Circle*）一书中问到人类的慈悲之心是如何突破原始的束缚的——家庭，也可能是群体。辛格提到人类具有的天性以及人类社会生活的结构，让他们在很久以前就形成了一种习惯，就是公开客观

地评价他们的行为。当我们提到自己的利益，我们谈话时似乎只是要求得到别人不能替代我们得到的东西。辛格认为一旦这种习惯形成（在其他方面，是依靠互利主义的演变），“推理自主权”便占了上风。“一个人表现出一种冷淡的防卫意识”，是出于对个人利益的考虑，“但是作为有理性思维能力的人类，要具有自己的思维，这种思维让他们突破群体的限制。”

这种思维的拓展给人留下了深刻的印象。辛格叙述了柏拉图如何敦促其国民雅典人采纳当时的主要道德观念：“他说，在战争中希腊人不应当奴役其他希腊人，使其土地荒废，或将其房屋夷为平地。他们只能如此对待非希腊人。”对事关民族国家之事的热衷增长已经习以为常。最后，辛格认为，这种情感可能延伸至全世界：对美国人来说，正如他们看待国内的饥饿问题一样，非洲的饥饿问题似乎也是令人震惊之事。单纯的逻辑将我们和各个时代的伟大宗教教义真正联系起来——每个人在精神上都享有平等的基本权利。我们的慈悲之心甚至超越了人性的界限，事实也该如此。达尔文也希望如此。他在《人类的起源》中写道：“随着人类文明的进步，小部落就聚集成了大团体，这一最简单的原因告诉人们，小部落想将其社交本能和慈悲之心施予同一民族的所有成员，虽然这些成员他不认识。一旦达到这种境界，只有人为的阻碍才能阻止其将慈悲之心施予所有民族的人们。”

从某种意义上说，辛格的意思是说我们的遗传因子太过聪明。很久以前人类的基因就使用崇高的道德语言掩盖住其原始的自私，并用这种语言来探索自然选择导致的各种道德观念。如今这种套上了纯逻辑思维的语言迫使他们的大脑做出自私的行为。自然选择认为狭隘的自私行为有两个特点——冰冷的理性和热情的道德观念——当以某种方式结合到一起的时候，他们就只考虑到自身的利益了。

真够振奋的。针对为什么那么多圣贤提出道德指南的问题，最具有讽刺意味的解释是，道德指南放大了宣传这一情感的圣贤的力量。

“十诫”禁止说谎、偷窃和谋杀，这让摩西的人民更易于管理。关于教条式的争论，佛陀警告说这让他的权力基础已濒于分裂。

支持这种人皆自私论的事实是，很多经文中赞成的博爱仔细看来并不是真正的博爱。《博伽梵歌》中的无私颂歌出自于有几分讽刺的文章：克里希纳神（Lora Krishna）鼓励战士阿朱那要有自我修养，这样就能更有效地消灭敌军——在敌军的人数和他的军队人数相当的情况下。保罗在《加拉太书》中颂扬了爱、和平、温和善良之后说，“我们当向众人行善，向有信仰的家庭行善。这种出自于一家之主的话确实是智者之言。这一事实说明，即使是耶稣也不是真正地宣扬博爱，他劝告人们爱“敌人”，确切地说，那就只适用于耶稣的敌人了。

由此看来，辛格的“膨胀的圈子”似乎不像是道德上的思维，而更像是有政治意图。社会组织规模远大于组织在一起的狩猎群体——相对于部落、城邦、民族国家——从更大程度上来说宗教组织是有政治意图的。因此，圣贤利用机会拓展其权力，也就是向人们灌输要有宽广的胸襟。因此，呼吁兄弟之爱等同于政客为了自身利益而呼吁人们爱国。实际上，从某种程度上来说，呼吁人们爱国是呼吁人们在全国范围内有兄弟的情谊。

人皆自私论范畴中还有第三条理论。确实，“十诫”可以更好地管理摩西的子民。但很可能许多恶人也会受益，因为相互约束和顾及不会得不到益处。换句话说，宗教领袖虽然以自我利益为中心，但并不是只通过利用民众来获得自己的利益。他们在个人和民众之间寻找到共同的利益，并且两者之间的共同利益越来越多。随着社会和经济组织范围的扩大，人与人之间交往的非零收益和人的自私让他们在行为上对越来越多的人至少要有最基本的礼貌。宗教领袖非常乐于看到自己的声望获得提升。

不仅仅是社会组织的规模扩大了，其性质也变化了。道德情操是为某种特定环境服务的，更确切地说，是为某一特定时段的环境服务，这些环境包括聚集在一起的狩猎群体所在的村庄环境以及之前其他流逝在史前社会的环境。可以毫不夸张地说，这些社会都没有详尽阐述的司法系统和大量的警察。实际上，如果你不维护自己的利益，没有人会维护你的利益，这个时候，才显现出报复冲动的力量。

在某些情况下，事情就会发生变化，这种冲动的意义就弱化了。如今，我们很多人都将大量时间和精力用来抒发愤怒情绪。我们徒劳地指责粗心大意的司机；我们花一天的时间和警察一起追查扒钱包的小偷，虽然钱包里只揣了很少的钱，再说抓到小偷也不会改变以后不遭窃的可能性；虽然我们不能将灾祸降临在工作中的对手身上，并因更友好地对待他们而获利，但我们还是诅咒他们。

在人类历史中，到底是从什么时候起一些道德情操就开始过时了，这很难说。但是思考一下唐纳德·坎贝尔的深入见解是值得的，他说是分别源起于中国、印度、美索不达米亚、埃及、墨西哥和秘鲁的古老的城市文明真正地产生了现代宗教的常见特点，即人性中许多方面的限制，包括自私、骄傲、贪婪、妒忌、色欲、愤怒。

坎贝尔认为这种限制是“最佳的社会协调机制”。“最佳”是对统治者来说，还是对被统治者来说，他并没有说明。但是我们应该记住这一事实，虽然两者有时有矛盾，但并不互相排斥。另外，正在谈论的“社会协调机制”可能会超出任何一个国家的范围。现在说世界上的人们更加相互依赖早已是陈词滥调，但事实确实是这样。物质文明大大加深了经济一体化，但各种各样的技术带来的威胁让人性只能成为音乐会上颂扬的词汇，比如环境恶化和核扩散。曾经常常考虑政治领导的利益，这已让人们变得无法容忍，陷入偏见状态，引发了国际争端。但这一时代过去了。

印度教经典中说博爱存在于每个人的身上，智者“在所有的人身上都能看到自己的博爱，在自己身上也能看到所有人的博爱。”这一伟大的哲理蕴含着，每个人的想法都平等不可侵，这种说法具有深远意义。作为实际生活法则的基础——智者不去伤害别人，那么他也不会伤害自己——这种教义是可以预见的。古代的这种教义虽然不明确，虽然很自私，但实际上它不仅仅是正当的，有价值，还随着时代的前进体现出其价值。

今日的启示

在阐述维多利亚时代英格兰“清教徒的良知”时，沃尔特·霍顿描述了一个将自己所有的“罪孽和错误”记录下来且不遗余力地省察“自私”的人。他的这种观点至少可以在马丁·路德那里追溯到源头，后者也说过圣徒即是一个明白自己的所作所为是利己的人。

圣徒的定义也影响了达尔文。“我正在写一封多么可怕的自私自利的信，我是如此疲倦，对虚无和为自己写作的愉悦激励已经足够。（现在很少人将这句话和紧随其后的段落视为自私自利的表述。）

按照路德的衡量标准，达尔文无论如何都称得上圣徒，除了达尔文主义学说外没有任何学说可以加深人们对自身潜藏的自私意识的敏锐认识。如果你理解这一学说，相信并采纳这一学说，你将花费一生陷在对个人动机的深深怀疑中。

恭喜你！那是摒弃由自然选择植入的道德偏见的第一步。第二步是不让剩余所有人的观点毒害你新习得的愤世嫉俗：在严于律己的同时宽以待人；在一定程度上放松无情的决断，而这种决断使我们对他人福祉不敌视但漠不关心；大方地应用“进化规则”吝啬地赠予我们

的同情。如果一个人极其成功地践行这些的话，那么他将变得，至少会像对待自己的事情一样，将他人的事情放在心上。

达尔文对此做了一番理智的对待。虽然适应并鄙视他人的虚荣心，达尔文对他人的主要态度却是一种博大的道德严肃。他将大部分蔑视留给了自己，即使是在他忍无可忍地憎恶人类时，他也试着客观地看待憎恶。对于他主要的敌人理查德·欧文，他在给朋友胡克的信中说道，“我对欧文的恶评太多了”，“我打算尝试让自己的情绪变得更像天使些。”意义并不在于他的尝试是否成功（他没有），而在于他半开玩笑地用了“魔鬼一样恶毒”这个词来表示个人的憎恶，这就显示了更多的道德上的自我怀疑和自谦，而这就不是我们通常的处理方式了。（令人感动的是达尔文的情绪一点也不古怪。欧文因对自然选择的不信任，是达尔文地位一个非常大的威胁，也是一个为世人憎恶的恶毒人物。）达尔文到达了难以企及的境界，令人高度赞许，是与维多利亚时代待人以诚相对应的、超然的、完全的现代（或后现代）个人愤世嫉俗。

马丁·路德提到另一件事，即长期的道德折磨是上帝恩典的征兆，如果是这样，达尔文便是一个活动的“恩典宝库”。这个带有负罪感的人在夜里无法入睡，因为他还没有给一些让他费神的信件作出回复。

我们可能会问，让某人充满痛苦的这种恩典是什么？一个答案是其他人可从中获益。可能路德本想说，道德备受折磨的人是上帝恩典的媒介。如果这样（至少从暗喻上说），那达尔文有时是一个非常有用的放大镜。通过非零总和的魔力，他将个人的小舍变成了他人的大得。花几分钟写信，他便可以将每一天或是每一周的心灵都变得有光彩。这就不是良知设计的本来用意了，因为这些人通常无法回报，且时常因为太远而不能去帮助达尔文提升道德上的声誉。正如我们已知

的，高要求、最具道德感、高尚的良知并不是受自然选择的设计驱使的。

有人担心这种新的达尔文式的楷模会夺去他们生命中的高贵情操。假如对孩童的爱仅是人类基因的自我保护、帮助某个朋友仅是支付某种服务的酬劳、对被压迫者的同情只是为了日后交换利益，那么还有什么是值得自豪的呢？答案是：达尔文式的行为。顺从遥远的顺乎常理的内心的呼唤？去帮助那些不见得会对你回报的人，并且在缺乏他人关注时仍去会帮助他们。这是变成真正的道德动物的一种办法。鉴于这种新的楷模，我们现在明白了这是如此之难，斯迈尔斯说过的美好的生活是一次与“道德的无知、自私和恶行”的斗争是多么正确。这些的确都是敌人，而且它们天生都很顽固。

如果你没有对人类这个物种的有些扭曲的道德基础心存感激的话，那么可以考虑其他的替代选项。倘若自然选择的方式行得通，那么在刚开始进化的时候就只有两种可能：（1）在利己主义的遗传基础上，最终会有一种具有良知、同情乃至爱的物种出现；（2）具有这些美德的物种将永远不会出现。我们确实都有养成这些美德的良好基础，像达尔文这样的动物可以花很长时间担心别的动物——不仅仅是他的妻子、儿女和地位显赫的朋友，还包括冷漠的奴隶、不知名的崇拜者，甚至马和绵羊。倘若自私自利是我们人类被设计出来时的最高准则，那么我们便是一个明理且替他人着想的生物群。实际上，如果在花了足够长的时间思索过极端残酷的进化论后，你可能会逐渐认识到我们人类的道德观太接近奇迹了。

在遇到痛苦或是其他不幸时，达尔文本人可能是一个上帝最不愿意赐予恩典的人，他提到在他生命的最后，他成了彻底的不可知论者。在临死前一天，他说：“我一点也不惧怕死亡。”这说明他期待着从巨大的痛苦中解脱，并不希求有更好的将来。

达尔文思考过“一个从未有过人格神或来世报信仰的人”其生活的意义。他相信这个人会认识到，与所有最聪明的人一样，最大程度的满足感来源于某些被称为社会本能的冲动。如果某人对他人施以善举，他就会受到同伴的赞扬并获得邻近之人的爱，而得到这种爱毋庸置疑是世上最大的愉悦。然而，他的理性偶然也会驱使他去做一些与他人意见相左的事，这样他就得不到这些人的赞许了，但是他仍然会以依从良知的指引而获得深度的满足。

可能最后一句话是一个漏洞，而这恰好是为一个花费毕生精力创立一个无法得到“同时代人赞同”的理论的人设计的。这个理论尽管是真理，但无法迎合“他人的利益”。人类这个物种确实正借此理论维系自身的和谐稳定。

在划出自己道德标准后，达尔文升华了他的人生。“在持续追随并献身科学中我坚信自己所做是正确的。”然而，在感到“不后悔犯有任何大罪时”，他也曾“时常为没有为人类做更多直接的有益之举而感到遗憾。”

“我唯一拙劣的借口是自己不佳的健康和心理素质，这使我很难从一个主题或工作转向另一个。我曾想象用我全部的时间，而不是其中的一部分，从事慈善事业，或许这会是一个更好的行为。”

达尔文并没有过着彻头彻尾的实用主义生活——任何人都没有。然而当他将要离世之时，他肯定会回顾起他富有同情心的正派一生，一系列已经忠实履行了的职责和一场痛苦的与自私论思潮（而他是第一个知道其来源的人）的战斗。这种生活虽不完美，但别忘了，人类有可能把它变得更糟。

附录

常见问题

1859年，达尔文将一本《物种起源》送给他的哥哥伊拉斯谟后，伊拉斯谟写了一封充满赞誉的回信。他认为自然选择理论的逻辑十分严密，即便化石无法记录渐变式演化也并不会让他感到困扰。“实际上，我认为演绎推理十分圆满，以至于如果事实与此不符，我也会认为是事实如此糟糕。”很多进化论者都持这种意见，但很少有人承认。自然选择的理论如此优雅和强大，令人几乎对它产生了一种信仰——不是盲目的信仰，而是基于它证明了其解释众多生命的能力。但是信仰就是信仰，一旦建立就会对那些令整个理论陷入争议的情况视而不见。

我必须承认我已然如此。现在，自然选择理论貌似合理地大体上解释了有关生命的很多问题，特别是人类意识的问题，因此我也毫不怀疑它在解释其他领域方面的能力。不过，这些“其他”领域可是非同小可。还有很多有关人类思维、感受和行为的问题仍困扰并质疑着达尔文主义者，也有很多他们不太在意的问题会使门外汉困惑不已。我是达尔文迷，所以不得不提及几个突出的例子。达尔文执着于他所提出的理论的真实性和显在的缺点并存，这正是《物种起源》更加有说服力的原因。伊拉斯谟提到的缺点来自达尔文称为“理论的困难”的一章。在之后的版本中，达尔文添加了另一章“对于自然选择理论的各种异议”。

以下问题是围绕新达尔文主义在解答人类意识问题上的障碍而提出的。尽管列出的问题并不详尽，它还是传达了问题的本质及解决它们的一些方案。此外，它还介绍了一些进化心理学常见问题，我希望这可以消除一些常见的误解。

1.如何解释同性恋？

人们认为自然选择不会创造出无法将基因遗传给下一代的人。在社会生物学的萌芽期，一些进化论者认为亲缘选择理论可能解决了这个悖论。也许，同性恋就像是不孕的蚂蚁：不是努力将其基因直接遗传给下一代，而是使用间接策略，不将精力投入到它们自己的孩子身上，而是投入到兄弟姐妹或侄女、侄子身上。从原则上讲，这个解释说得通，但实际上未必。首先，有多少同性恋者花费时间帮助了兄弟姐妹、侄子和侄女？其次，他们中的大多数事实上都把时间花费在热切地寻找伴侣上了，就像异性恋者一样。那么，这里面的进化逻辑是什么？要知道，不孕蚂蚁可没花费大量时间爱抚其他的不孕蚂蚁。而且如果它们真这样做了，这也将成为一个谜。

值得注意是，我们的近亲矮黑猩猩就呈现出双性恋的倾向（虽然它们并不是绝对的同性恋）。例如，它们将抚摸生殖器作为友好的标志，这是一种缓解紧张气氛的方式。这体现出一个基本原则：一旦自然选择产生了一种满足方式，譬如外阴刺激，那么在这种情况下，这种形式就可以发挥其他作用——它可以通过基因进化适应其他功能，或通过纯文化变化为它们服务。例如，古希腊就有一种文化传统，即少年有时会通过性刺激让成年男子享受快感。（在这个例子中，纯达尔文理论中谁利用谁的问题就值得商榷：这名少年取悦了他的师长，但他至少会在此过程中得到地位的提升；而他的师长，即那名成年男子，则再一次地——用达尔文的话说——浪费了他的时间。）

这样看来，某些有别于正常方式的性冲动只是心灵可塑性的另一个属性，在特殊的环境影响下，它会产生各种可能。（监狱是该环境影响的极端情况：当性欲无法得到满足时，性冲动——尤其是相当强大和不分青红皂白的男性性冲动——可以寻找最接近的替代品。）

那么是否有“同性恋基因”呢？确实有证据表明一些基因比另一些基因更有可能导致同性恋，但这并不意味着有完全脱离环境影响的“同性恋基因”——一种促使异性恋变成同性恋的基因这种东西存在，也更不意味着这些“存在问题”的基因是因为对同性恋作出了贡献而被自然选择的。（毫无疑问，一些基因会比另一些基因更可能让人进入某个职业领域，譬如银行业或职业足球。但是并没有“银行家基因”或“足球队员基因”一说，因为自然选择并不会因为是否对银行业或踢足球有贡献来选择基因，只会因为该基因对数字的敏感度很强或体力超强等原因才可能从事这种职业。）实际上，一旦排除了亲缘选择理论的解释，就很难想象为何会存在“同性恋基因”了。如果有所谓的“同性恋基因”扩散到了人群中，那么只可能是该基因对那个环境产生了影响。

人们关心“同性恋基因”的原因之一是他们想要弄清楚同性恋是否是“正常的”，这个问题至少对他们来说有着道德层面上的影响。他们对以下问题至为关切：（1）是否有有利于同性恋的基因（或基因组合）是被该影响选择的；（2）是否有有利于同性恋的基因（或基因组合）是被其他原因选择的，但是在一些环境中会鼓励同性恋的发生；（3）是否有有利于同性恋的基因（或基因组合）是最近才出现在人类基因中的，且尚未得到任何特定地域的自然选择的强有力的印证；（4）没有“同性恋基因”。

但谁在乎呢？同性恋现象“是否正常”为什么会影响我们的道德判断？它是“自然的”，是被自然选择“批准”的，就像一个男人发现妻子的奸夫就会杀了他一样“自然”。在某种意义上，强奸可能是

“自然”的。此外，让孩子吃好穿好也当然是“自然的”。但是很多人是通过后果来判断这些事情的，而不是它们的起因。关于同性恋的以下几点总结显然是真实的：（1）一些人生来就有迫使他们趋于同性恋生活方式的基因和环境组合；（2）承认自己是同性恋与其他人的福利之间没有必然的矛盾。（我想，出于道德原因，这个话题应该到此为止了。）

2.兄弟姐妹之间为什么有那么多的不同？

如果基因如此重要，那为什么基因有那么多相同之处的人会相差甚远？从某种意义上讲，这不是个可以向进化心理学家咨询的逻辑问题。尽管如此，主流进化心理学家并不研究不同的基因如何导致产生不同的行为，而是研究人类常见的基因如何产生不同的行为。换言之，进化心理学家分析一般行为，而不考虑个人的特殊基因结构。此外，对有关兄弟姐妹的问题的回答给进化心理学的核心难题带来了一丝光明：如果基因对人类行为的主要影响来自所有人都有的基因，那么为什么人们的一般行为又有如此大的不同？我们在本书中从各个角度阐述了此问题，但是兄弟姐妹的问题给它带来了新的希望。

以达尔文为例。他在六个孩子中排名第二，因此，他符合近世颇为流行的一个理论：开创科学革命的人极不可能是家里的第一个孩子。此外，弗兰克·萨洛韦经过大量研究后也得出相似的结论，即领导政治革命的人也不可能是长子或长女。

如何解释这种情况？萨洛韦指出，这与年少的孩子往往发现自己要与哥哥姐姐竞争资源有关。的确，他们发现自己不仅与这些特殊的权威有冲突，还与整个环境有冲突。因为长子或长女的遗传价值比弟弟妹妹高（见第7章），从理论上来讲更可能成为父母的宠儿，但除此之外，所有其他东西都是相同的。因此，父母和哥哥姐姐之间往往有着因天然的共同利益而结成的联盟，幼子则常与这个同盟进行斗争。

年长者制定法则，年少的弟弟妹妹试图挑战法则。一旦发现质疑规则会得到好处，孩子们马上就会适应。也即物种的典型发育程序可能引导年幼者走向激进。

这里要着重指出的是“非共享环境”，遗传学家也只是在过去十年中才意识到它的重要性。怀疑环境决定论的人们可能会指出双胞胎兄弟的问题，他们是一起长大的，其中一个犯了法，另一个却成为地区律师。如果环境如此重要，这些人的结局为什么会如此不同？这些问题误解了“环境”的含义。尽管双胞胎兄弟的环境中有相同之处（相同的父母，相同的学校），但他们的大部分环境仍是“非共享的”（谁是他们的一年级老师，他们的朋友是谁等等）。

奇怪的是，正如萨洛韦指出的，兄弟姐妹尽管是血缘上的兄弟姐妹，但是有特别不同的“非共享环境”。例如，尽管你和你的邻居都是家里的长子或长女，因此“共享”此环境影响，但是这种情况却不会发生在你们的弟弟妹妹身上。另外，萨洛韦认为一个孩子通过占据家族生态环境中的一些“战略高地”，可能将其他兄弟姐妹在追求资源的过程中推向其他位置。因此，弟弟妹妹们可能发现哥哥姐姐已经从父母那里得到了很多好处，作为反应，他们会寻找另一个“战略高地”——在学校中表现突出，而不是在已经拥挤的市场中竞争。

3. 为什么有人选择少生或者不生孩子？

这常被称为是进化“谜题”。学者们对人口过度增长导致工业社会出生率下降的问题存在困惑，尝试利用达尔文理论解释这一点。例如，有些人认为，在现代环境中，传统家庭不利于基因遗传。如果你有两个孩子且能够支付他们在私人学校的高昂费用，而并非有五个孩子在廉价的学校接受教育且发现自己几乎快无法养活他们了的时候，你就会想有更多孙子孙女。因此，在孩子较少的家庭，人们的行为都与环境相适应。

有一个更加简单的方案：自然选择是让我们繁育的主要方式，然而并没有向我们灌输一个绝对的“必须生孩子”的意识。我们被设计为热爱“性”，然后喜欢孕育九个月后的结晶，事实上却并不一定会喜欢此结果。（看看特罗布里恩岛的居民吧，根据马林诺夫斯基所述，他们尚未发现性与孩子之间的关系，但依然在不断地繁衍。）只有避孕技术让此设计动摇。

家庭规模的选择是很多最充满智慧的自然选择之一。通过意识反射，例如“看，孩子多了就是很大的负担”，我们可以选择实现最终目标的捷径。

4. 为什么有人选择自杀？

有人也会拿适应性行为来解释此情况。也许是因为在祖先环境中，人们一旦成为家庭的负担，那么将自己从家族中剔除就可以让家庭得到最大限度的继续繁衍。也许因为食物有限，自己再吃就会剥夺濒临死亡的亲属的宝贵营养。

此解释并不是完全不可信，但是它也有一些问题。至少在现代环境中，很少有人因为家庭濒临饥饿而自杀。而实际上，只有濒临饥饿的自杀才属于达尔文的自然选择范畴。如果食物丰富，几乎每个人——除了严重伤残，或极其老弱者——都可以活着也能对亲戚们的宝贵繁衍作出很大贡献，例如通过做些采摘果子、照顾孩子、教育孩子等事情。（而且，无论如何，即便你已经成为家庭的不合理负担，决绝的自杀就是基因选择的最佳方式吗？没有更好的办法了吗？例如基因决定你走出村子，怀抱希望碰碰运气。万一遇到了可以尝试勾引而不必通过强奸而获得的女性呢？）

要想找到自杀悖论的解决方案，就要先探究自然选择本身。要知道，自然选择设计的不是行为本身，而是心理机制。而且，即便具有足够适应能力的心理机制演变成了人类本性的一部分，但在另一种环

境中，依然可能产生不适应的行为。例如，自我感觉不良就是一种适应性（第13章）。但是，让你自我感觉不良的心理机制可能会偏离设计的初衷，使你经常感觉如此，却又找不到出口，就会导致自杀。

与之前的环境相比，现代环境更容易导致这类功能障碍。例如，现代环境产生的社会疏离感会导致心理落差，而我们的祖先却并不能预料到这些。

5. 为什么会有人杀死自己的孩子？

溺婴不仅仅是现代环境的产物，在采集狩猎文化和农耕文化中也会经常发生。那么，它是适应性所导致的结果吗，即暗地计算何时杀死一个新生儿会最大限度地保持基因健康？很有可能。不仅是不健康和残疾的婴儿很可能被杀死，在各种不利情况下出生的孩子也将被杀死，例如，未婚生子。

当然，在现代环境中，很难将杀害后代作为一个健全的遗传战略，我们已经发现（第4章）很多杀子案例实际上都是谋杀继子的。我怀疑在这些案例中很多是由丈夫操刀的，他们可能是亲生父亲，但是却开始怀疑（下意识或无意识地）这个孩子不是自己亲生的。而且，在最近的几起母亲杀死自己的新生儿的案例中，往往有环境线索表明，在古代，可能因为贫穷，或没有可靠的父方投资等原因，溺婴意味着有利于基因发展。

6. 战士为什么选择为国捐躯？

如果你的亲人在枪林弹雨中穿梭，抗击入侵者来保卫家园，这可能印证了达尔文的进化论。但是，为什么会有人为朋友两肋插刀？那可是一种没有回报的牺牲啊。

首先，值得记住的一点是，在古代环境中，上阵的战友很可能都是亲戚。第7章在讨论亲缘选择理论的过程中，我们重点介绍了如何辨别近亲并对他们格外慷慨大方的心理机制。而且，我们认为分辨自己的亲属并作出有差别的对待的基因可能会胜过那些不分亲疏地为他人作贡献的基因。但是，可能有一些情况不允许有这样细致的洞察力，其中之一便是集体威胁。例如，整个采集狩猎村庄都遭到了可怕的攻击，你的直系亲属和很多近亲处于危难之中，此时，亲缘选择会催生极大的勇气，从而促使你保护村庄。现代战场中的英勇行为，可能就是这样产生的。

现代战争与古代战争之间的另一个区别在于，如今打胜仗所带来的基因回报降低了，而根据文字记载，强奸或绑架女性则是战争的一大共同特点。因此，用达尔文的话说，回报足以与相当大的风险对等。而且，如果回报越丰厚，男人在战争中的表现也将越英勇。

总之，对战争时代的英勇行为最合适的猜测就是它是心理机制的产物，目的是最大限度地包容健康基因。但是，这种坚持却被政治领导人作为从战争中牟利的工具。

人类行为也产生了很多其他达尔文谜题。例如幽默和笑的功能是什么？为什么人们要做临终告解？为什么人们会发出贫穷和贞洁的誓言，甚至有时会遵守它们？悲痛有什么作用？（当然，如我们在第7章猜测的，它强调了对死者的情感投入的程度，以及死者在世时的基因意义。但是，现在人已经去世了，悲痛对基因还有什么用？）

解开这些谜题是当代科学面临的最大挑战之一。找到方案的办法一般涉及这些主题：（1）区分行为与管理它的心理机制；（2）记住自然选择设计的是心理机制而不是行为；（3）另外，记住尽管是这些心理机制导致了对环境的适应行为，但它们现在已经没有这种作用了；（4）记住人类意识的复杂性难以想象，它被设计出了大量的行

为，具体视环境的微妙差别而定，而且其产生的所有行为都被现代社会环境中出现的前所未有的多样性扩大了。

致谢

感谢那些耐心阅读本书部分草稿并对其发表看法的人：丽达·考斯米德丝、马丁·达利、玛丽安娜·艾斯曼（Marianne Eismann）、威廉·汉密尔顿、约翰·哈通（John Hartung）、菲利普·赫夫纳（Philip Hefner）、安·休伯特（Ann Hulbert）、卡伦·莱尔曼（Karen Lehrman）、彼得·辛格、唐纳德·西蒙斯、约翰·图比、弗兰斯·迪·瓦尔和格伦·韦斯菲尔德（Glenn Weisfeld）。

我要特别感谢阅读了全书草稿的几位严格而自律的读者，包括劳拉·贝齐格、简·爱泼斯坦（Jane Epstein）、约翰·皮尔斯（John Pearce）、米基·考斯（Mickey Kaus，这些年来还帮助我修改了很多其他作品）、迈克·金斯利（Mike Kinsley，在担任《新共和》杂志主编期间及此后的时间里，曾帮我修改了许多草稿）和弗兰克·萨洛韦（Frank Sulloway，他曾慷慨地给予我许多帮助，包括使用他的照片资料）。加里·克里斯特（Gary Krist）在本书尚处于早期杂乱无章状态时为我提供了可靠的反馈信息，并且在此后还提出了合理的建议并给予了我重要的精神支持。他们每个人都非常值得钦佩。

我在《新共和》杂志工作期间，马蒂·佩雷斯（Marty Peretz）曾批准我延长休假，这和他一直秉持的鼓励人们探索自己感兴趣的事这种不同寻常的态度是一致的。很幸运，我能够为真正尊重理想的人工作。在冬季休假期间，亨利和埃莉诺·奥尼尔（Eleanor O’ Neill）为我免费提供了在楠塔基特的旅社，让我能够在人们想象得到的最好的条件下完成了本书的部分写作。

爱德华·威尔逊所撰写的《生物社会学》和《论人性》（*On Human Nature*）使得我对这一学科产生了浓厚兴趣，并且从那时起就给予我很大帮助。约翰·泰勒·博纳（John Tyler Bonner）、詹姆斯·贝尼格（James Beniger）和亨利·霍恩（Henry Horn）是我大学时的生物社会学研讨课指导老师，他们使我对这一学科的兴趣经久不衰。在20世纪90年代中期，当我还是《科学》杂志的一名编辑时，我有幸参与编辑了梅尔·科纳（Mel Konner）的专栏“论人性”（*On Human Nature*）。我从这个专栏及与梅尔关于人生观的交谈中获益良多。

在此感谢比尔·斯特罗布里奇（Bill Strobridge，是他鼓励我成为一名作家）、里克·艾勒（Ric Aylor，当我还在中学就读时，他引导我阅读了B·F·斯金纳的著作）、比尔·纽林（Bill Newlin，早期为我提供建议）、乔恩·威纳（Jon Weiner）、史蒂夫·拉杰菲尔德（Steve Lagerfeld）和杰·托森（Jay Tolson，后期为我提供建议）、莎拉·奥尼尔（Sarah O’Neill，及时帮我照看孩子及给予我其他无私的帮助）和我的兄弟迈克·赖特（Mike Wright，以他独特的方式令我对本书的主题着迷）。感谢前面提及的在《新共和》杂志与我共事的同事——安·休伯特、米基·考斯和迈克·金斯利——我在此对他们报以最热烈的掌声，感谢他们日复一日的忠告及怜悯。很荣幸能在过去几年中与他们共事。在此还要感谢我的大学导师约翰·麦克菲（John McPhee），对我树立人生方向帮助良多，并且在本书写作期间还提出了宝贵意见。本书虽不是麦克菲风格的作品，但确实受到了他某些道德标准的影响。

许多学者（包括前文尤其是在第一段中提及的很多学者）在我以正式和非正式的方式向他们提出许多问题时向我提供了帮助，在此向迈克尔·贝利（Michael Bailey）、杰克·贝克斯特罗姆（Jack Beckstrom）、大卫·布斯、米德·迪克曼、布鲁斯·埃利斯（Bruce Ellis）、威廉·艾恩斯（William Irons）、伊丽莎白·劳埃德

（Elizabeth Lloyd）、凯文·麦克唐纳（Kevin MacDonald）、迈克尔·麦圭尔（Michael McGuire）、兰道夫·尼斯（Randolph Nesse）、格拉格·帕尔默（Graig Palmer）、马特·里德利（Matt Ridley）、彼得·斯特拉伦道夫（Peter Strahlendorf）、莱昂内尔·泰戈尔（Lionel Tiger）、罗伯特·特里弗斯、保罗·特克、乔治·威廉姆斯、大卫·斯隆·威尔森（David Sloan Wilson）和马戈·威尔森表示感谢。很多人为我提供了其论文的重印本，回答了我提出的各种恼人问题等等，在此向金·比尔曼（Kim Buehlman）、伊丽莎白·卡什丹、史蒂夫·甘杰斯塔德（Steve Gangestad）、马特·格罗斯（Mart Gross）、伊丽莎白·希尔（Elizabeth Hill）、金·希尔（Kim Hill）、加里·约翰逊（Gary Johnson）、德布拉·贾奇（Debra Judge）、鲍比·洛（Bobbi Low）、理查德·马里厄斯（Richard Marius）和迈克尔·罗利（Michael Raleigh）表示感谢。我很感谢人类行为和进化协会中的很多成员，我曾与他们在座谈中深入交流和分享心情。

我的编辑丹·弗兰克（Dan Frank）对本书的手稿所倾注的努力无论在数量上还是质量上在当代编辑中都是十分少见的。帕特农公司的很多人，包括玛吉·安德森（Marge Anderson）、阿尔缇·卡帕（Altie Karper）、珍妮·莫顿（Jeanne Morton）和克劳丁·奥赫恩（Claudine O’Hearn），也给予了我很大帮助。还要感谢我的代理人雷夫·萨加林（Rafe Sagalyn），他为我花费了许多宝贵的时间并给予了我许多合理的建议。

最后，我要感谢我的妻子丽萨，我亏欠她太多。我仍记得当她初次阅读本书第一部分的初稿并向我表达她的感受时，她并没有使用“糟糕”这个词儿。从那时起她就开始了阅读我的各种手稿的“痛苦”日子，但她常以非常委婉的方式装作差不多洞悉了我的看法。通常，当我面对自相矛盾的建议或者迷惑不解时，她的反应就是我的指

路明灯。此外，她承担了所有其他事务，让我顺利完成本书而没有发疯。我不能要求更多了（虽然在我的印象中，我的确要求颇多）。

丽萨不同意本书的部分观点。我可以肯定我所提及的每个人都会和丽萨一样。年轻的科学就是如此，在道德和政治上都很重要。